This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

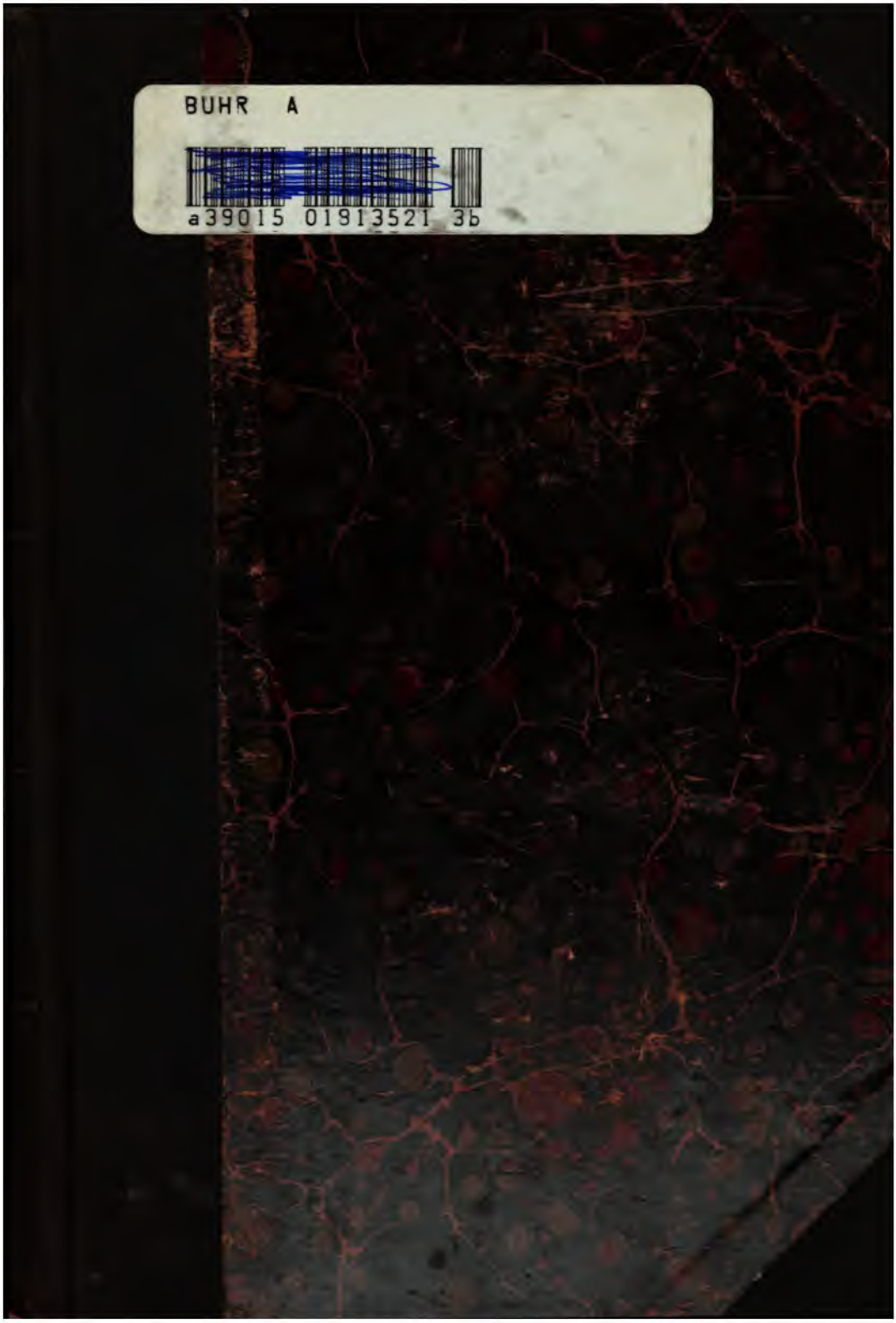
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


BUHR A
a39015 01913521 3b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt von

Professor Dr. H. Graetz.

Siebenundzwanzigster Jahrgang.
(Neue Folge, zehnter Jahrgang.)

1878.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

S
101
.M74
v.27

Abhandlungen.

Der Gedankeninhalt des Psalmes 109.

Im Geschichtsleben haben nicht selten Mißverständnisse tragische Wendungen herbeigeführt. Vom Judenthum kann man es mit aller Gewißheit behaupten, daß seine Verkennung durch Mißverständniß seiner Literatur herbeigeführt wurde, und diese Verkennung hat auch das Mißgeschick seines Trägers herbeigeführt. Die homiletische Anwendung biblischer Schriftverse, wollte sie ihren Zweck erreichen, war genöthigt, dem Wort und Satzgefüge einen anderen Sinn unterzuschieben, und daraus entstand jene typologische Auslegung der Bibel, die heute noch lange nicht abgethan ist und selbst noch in denen unbewußt nachwirkt, welche sich eine einfache, textgemäße Schriftauslegung zur Aufgabe gemacht haben. Die alexandrinische und Philonische Allegorie hat dem Wortsinn der Bibel einen solchen Zwang angethan, daß eine Erscheinung ins Leben treten und glorificirt werden konnte, welche ihre Stärke und Beweiskraft aus Verkennung und Verdrehung der Schriftverse schöpfte. Diese hat aus gefälschter Deutung der Urkunden des Judenthums Deduk-

tion gezogen, welche ihm seinen Rechtstitel streitig machen. Innerhalb des Judenthums hat die agadische Schriftauslegung die sinnverwirrende, ungeheuerliche Mystik der Kabbala erzeugt, welche noch heute ein Krebsschaden am Organismus des Judenthums ist. Die falsche Erklärung einer Stelle in einem griechischen oder lateinischen Autor hat keinerlei Bedeutung für das Leben, beschäftigt lediglich die Fachphilologen und stört sie durchaus nicht aus ihrer Ruhe. Dagegen zieht die falsche Auslegung der Bibelliteratur Nachtheile für die lebendigen Träger derselben herbei, selbst für diejenigen, welche keinen Werth darauf legen. Die Verkennung des Judenthums, als Lehrinhaltes, stammt nun gar aus mißverständlicher Interpretation. Selbst vorurtheilslose Schriftausleger deduciren aus dem Buche Esther, daß die Juden eine rachsüchtige Race sei, und daß ihre Urkunden sie dazu anreizen. Renan hat die fürchterliche Anklage gegen das Judenthum in die Welt geschleudert, daß es die Unduldsamkeit gegen andere Religionen und Völker lehre, und daß diese die Mutter jenes Fanatismus gewesen sei, welcher Scheiterhaufen angezündet, die Schlächterei der Bartholomäusnächte und die Wuth der Religionskriege erzeugt hat. Es ist allerdings höchst bequem, die Christenheit aller dieser Gräuelthaten zu entlasten und sie auf das Judenthum, als moralischen Urheber zu wälzen. Aber dieser französische Romantiker wäre außer Stande, diese Umkehrung der Thatsachen gründlich zu beweisen. Seine Behauptung beruht auf oberflächlicher Kenntniß der hebräischen Urkunden und auf Mißverständniß. Bedenkt man, welche nachtheiligen Folgen die falsche Bibelauslegung für die sociale und moralische Beurtheilung der Juden noch in der Gegenwart hat, so sollte jüdischerseits alle Energie darauf verwendet werden, diese aus der Welt zu schaffen.

Als eklatantes Beispiel einer solchen Verkennung durch

falſche Auslegung kann die des Pſalmes 109 dienen. Sämmtliche Ausleger ohne Ausnahme ſehen in den Verſen 6—19 fürchterliche Verwünſchungen des Pſalmiſten gegen ſeine Feinde, Verwünſchungen, die nicht bloß dieſe, ſondern auch deren hinterlaſſene Waiſen und ſelbſt deren ſpätere Nachkommen treffen ſollen. Wie ſchrecklich muß das Rachegefühl ſelbſt unter den Trägern der Literatur in der Judenheit geweſen ſein! Hupfeld, der beſonnenſte Erklärer der Pſalmen, kann nicht genug den immoraliſchen Inhalt dieſes Pſalmes verurtheilen und giebt dabei nicht undeutlich zu verſtehen, daß ſolche Verwünſchungen nur ein Ausfluß des altteſtamentlichen Geiſtes ſei. Er bemerkt (Comment. B. IV. S. 160): „Die Verwünſchungen gleichen denen in Pſ. 69, aber überbieten dieſe, ſo wie alles der Art im A. T. bei weitem an Gräßlichkeit". Hupfeld iſt außer ſich, wie Ausleger, neuere wie ältere, dieſen Pſalm meſſianiſch nennen können, und daß er prototypiſch von Chriſtus gedeutet werden kann; denn (nach Apoſtelgeſchichte 1, 16 fg.) habe der Apoſtel Petrus die Verſe dieſes Pſalmes auf den Verräther Judas Iſchariot bezogen; die Flüche ſeien alſo durch den heiligen Geiſt auf den Verrath gegen Chriſtus ausgeſprochen worden. Darüber iſt Hupfeld außer ſich: „So führt der Wahnglaube und der Götzendienſt der Schrift immer bis zur Läſterung des wahren Gottes. . . . Und womit wird eine ſo entſetzliche Annahme, wodurch die ganze Sittenlehre Chriſti in ihrem tiefſten Grunde erſchüttert und umgeſtoßen wird — gerechtfertigt?" Alſo vom neuen Teſtament müſſe der entfernte Verdacht ſolcher Verwünſchungen fern gehalten werden. Aber mit dem alten Teſtament iſt es ganz etwas anderes, dieſem kann ſchon ein ſolch moraliſcher Schandfleck angeheftet werden. Es hat zwar zuerſt den Gedanken in die Welt gerufen: „Du ſollſt deinen Bruder nicht im Herzen haſſen, du ſollſt nicht Rache üben und nicht nachtragen". Aber es iſt einmal das alte Teſtament, es iſt das Judenthum, und dieſes hat einen Gott der

Rache, folglich kann ein Psalmist haarsträubende Flüche und Verwünschungen ausgesprochen haben.

Es ist wahrhaft beschämend, auf wie niedriger Stufe die alttestamentliche Schriftauslegung, oder — um diese Disciplin ihrer theologischen Draperie zu entkleiden, sagen wir — auf wie niedriger Stufe die hebräische Philologie noch steht, daß dieser Psalm gegen den lautsprechenden Wortsinn so falsch ausgelegt worden, und daß daraus gehässige Consequenzen für den Geist dieser Literatur oder für den Lehrgehalt des Judenthums gezogen werden können! Auf keinem anderen Literaturgebiete ist eine solche Verkennung möglich: Wie denn, soll wirklich der Psalmist seine Feinde so grauenerregend verwünscht haben, er, der in einem Verse sich mit den Worten an Gott wendet: „Mögen sie verwünschen, und du wirst segnen“? Das steht deutlich in demselben Psalm Vers 28. Damit ist ja mit unverkennbarer Deutlichkeit gegeben, daß nicht der Psalmist Verwünschungen gegen seine Feinde ausspricht, sondern umgekehrt, diese gegen ihn. Und auch Ewald, obwohl er richtig den Sinn dieses Verses optativisch aufgefaßt hat, nahm an, daß der verfolgte Dichter, weil heftig verletzt, Verwünschungen ausstoße. Allerdings, Hupfeld mochte sich nicht in einen solchen Widerspruch in Gedankengang verwickeln; darum legte er diesen Vers nicht optativisch, sondern als Umstandssatz zum folgenden aus. Er glaubte einen Anhalt dafür zu haben, weil im folgenden V. וַיָּקֻמוּ steht. Er hat aber nicht in Erwägung gezogen, ob diese L.A. auch gesichert ist, die doch syntaktisch zum Voraufgehenden und Folgenden nicht paßt. Warum denn hier das Tempus der Vergangenheit? Er hat nicht beachtet: daß die griechische Uebersetzung eine sinngemäßere L.A. bietet: *οἱ ἐπανιστάμενοί μοι αἰσχυνθήτωσαν*, d. h. יָקֻמוּ יֵבֹשׁ ועבד ישמח. Das ist doch ein correkter Text. Folglich sind sämmtliche Verse von 27 bis 31 als Wunsch ausgesprochen, folglich drückt auch der

Vers 30 einen Wunſch aus: „Mögen ſie verwünſchen, aber du mögeſt (mich) ſegnen“. Folglich hat nicht der Pſalmiſt die Verwünſchungen aus geſteigertem Rachegefühl ausgeſtoßen, ſondern er hat ſie ſeinen Feinden in den Mund gelegt. Sagt ja der Dichter zum Ueberfluß: daß er ſeine Feinde liebe (V. 3): „Statt meiner Liebe klagen ſie mich an“. Ganz eben ſo legt der Dichter des Pſalmes 41 ſeinen Feinden Verwünſchungen gegen ihn in den Mund. Damit erhält der Pſalm einen ganz anderen Sinn. Die Ausleger hätten um ſo mehr darauf kommen ſollen, daß die Verwünſchungsverſe nicht vom Pſalmiſten herrühren können, da er ſtets von „Feinden“ in Plural ſpricht, während dieſe Verſe durchweg im Singular gegeben ſind. Auch dieſe Verkennung beweiſt, wie weit entfernt die hebräiſche Philologie noch von der Stufe der Reife iſt, daß die Ausll. an dem Wechſel des Numerus keinen Anſtoß nehmen, und mit elaſtiſcher Interpretation auch das Undenkbarſte vertuſchen. Es wird ſich im Verlaufe der Einzelnauslegung dieſes Pſalmes herausſtellen, daß die zunftmäßigen Ausleger dabei die einfachſten Elemente der Sprache mißverſtanden haben. Eine erneuerte Unterſuchung darüber, die wahrlich nicht überflüſſig iſt, wird den Hintergrund dieſes Pſalmes ergeben.

V. 1. אלהי תהלתי iſt ohne Analogie in dem Pſalter, obwohl dergleichen Anrufungen ſo oft darin wiederkehren. Dazu kommt noch, daß die griechiſche Verſion אלהים geleſen hat: ὁ θεός, τὴν αἴνησιν μου. . . . Die Ausleger verweiſen auf die Parallele 39, 13; aber dort lautet die Anrufung: אֶל דִּמְעָתִי אַל תֶּחֱרַשׁ. Und eben ſo muß man hier leſen, und zwar das Wort תהלתי in תפלתי zu emendiren. Die Verſchreibung von תפלה und תהלה zeigt ſich auch Pſ. 72 Ende: כלו תפלות דוד, wo nach philologiſchem Taktgefühl und nach der griechiſchen Verſion: οἱ ὕμνοι, zu leſen iſt: כלו תהלות. Hier muß alſo der Eingang lauten אלהים אֵל תַּהֲלוֹתַי אַל תֶּחֱרַשׁ. Das giebt einen ungezwungenen Sinn. — V. 2. Statt פי רשע haben

bereits ältere Ausleger רָשָׁע emendirt. — V. 4 ישטנוני bedeutet durchaus nicht: anfeinden, sondern das Verbum שָׂטָן hat lediglich den Sinn: anklagen, wie die griechische Uebersetzung es stets durch ἐνδιβάλλειν wiedergiebt. Man muß durchaus die ähnlich lautenden Verba שטן und שטם auseinander halten; nur das Letztere bedeutet: „hassen, anfeinden". Unser Psalmist beklagt sich durchweg über Anklagen und Verleumdung seitens seiner Feinde. Der Gegenstand der Anklage wird aus dem Folgenden ersichtlich. — In der Kürze des zweiten Halbverses ואני תפלה erblickt Olshausen mit Recht eine Verstümmelung. Zu vergleichen ist Ps. 69, 14 ואני תפלתי לך, worauf schon einige ältere Ausleger verwiesen haben. Keinesweges kann dieses Glied bedeuten: „ich bin ganz Gebet", sondern es ist, wenn man nicht eine Lücke annehmen will, als Ellipse anzusehen: ואני נשארתי תפלה בעדם. Aber jedenfalls sagt dieser Vers aus, daß der Psalmist für seine Feinde bete, also sie keineswegs verwünsche. Der folgende Vers sagt dasselbe; statt וישטם עלי muß man lesen וישלמו עלי — wie auch Olshausen und Hupfeld emendiren — indem שלם auch mit על construirt wird. Nur Ewald stieß sich nicht an der Härte des Ausdruckes שים מוכה. Also die Feinde haben die Liebe des Sängers mit Haß vergolten. Er liebte sie, betete für sie, und nun soll er gleich darauf die Verwünschungen gegen sie aussprechen! Es ist daher kein Zweifel, daß die mit הפקד עליו רשע beginnenden Verwünschungsverse Worte der Feinde gegen den Psalmisten sind, und es muß, wie so oft, in Gedanken ergänzt werden ויאמרו oder לאמר. Zum unwiderleglichen Beweise dafür schließt die Verwünschung (V. 20): זאת פעלת שטני מאת ה'. Denn daß hier פעלת durchaus nicht paßt, hätte den Auslegern nicht entgehen sollen. Auch die Antithese im folgenden V. paßt nicht dazu זאת פעלת שטני מאת ה' ... ואתה ה' עשה אתי. Man wird sich daher entschließen müssen zu lesen ואת תפלת שטני: „Dieses erflehen meine Ankläger von Gott",

d. h. die vorangegangenen Verwünſchungen bilden den Inhalt des Gebetes gegen ihn. Dieſe Verwünſchungen *gegen* den Pſalmiſten nehmen dreizehn Verſe ein.

V. 6. הפקד עליו רשע iſt gewiß nicht correkt; man wird um ſo eher שטן ergänzen müſſen, als ſonſt das erſte Glied zu kurz gegen das Zweite ושטן יעמד על ימינו ausfiele. — Aus dieſem V. und aus Zacharia 3, 1 folgt durchaus nicht, daß der Ankläger zur Rechten des Angeklagten zu ſtehen pflegte, da doch V. 31 das Gegentheil erweiſt: כי יעמד לימין אביון, eben ſo Pſ. 110, 5. אדני על ימינך, und öfter כי מימיני כל אמוט. Im Gegentheil, gewöhnlich ſtand der Vertheidiger, der beredte Sprecher (מליץ), zur Rechten, der Ankläger dagegen zur Linken. Seine Feinde wünſchen aber dem Sänger, daß er keinen Annehmer finden, ſondern daß der Ankläger die Stelle des Vertheidigers einnehmen möge. — V. 7 ותפלתו תהיה לחטאה haben die Ausleger den Sinn von תפלה verkannt, indem ſie es mit „Gebet" wiedergeben, während es hier nur „*Flehen zum Richter*" bedeutet, wie denn התפלל, das doch nur von פָּלִיל „Richter" deriviren kann, urſprünglich bedeutet, *den Richter anflehen*. Es wird daher auch noch in der ſpäteren Sprache von Menſchen gebraucht (Jeſ. 45, 15): אלך ישראל יתפלל, wo es ganz den Sinn von supplicare hat. Die Verwünſchung der Feinde gegen den Pſalmiſten iſt demnach eine geſteigerte. Er ſoll bei einer etwaigen Anklage vor dem Strafrichter einen ungerechten Richter, keinen Vertheidiger und nur einen Ankläger finden, und wenn er den Richter um Gnade anflehen ſollte, ſoll das Wort des Flehens ihm zur Beſtätigung der Schuld gereichen. — V. 8 מעטים nur hier und Kohelet Plur. ſonſt nur Singul. — פקדתו iſt nicht recht verſtändlich, „Auftrag, Amt", kann es gewiß nicht bedeuten, eher פקדון, Anvertrautes, Zugezähltes, und יקח hat die Bedeutung „*behalten*" wie הרבוש קח לך Geneſis 14, 21; תקח לה Geneſis 38, 23; תאח הבנים תקח לך Deuteron. 22, 7. — V. 10 ודשו משתחוים haben

bereits ältere Ausleger emendirt וְרָשׁ, ſo die griechiſche Verſion ἐκβληθήτωσαν. — V. 11 Eine Wurzel נקש iſt erweislich nicht, zu leſen יְבַקֵּשׁ „Der Schuldforderer ſoll alles Eigenthum ſuchen“. — V. 12 ſtatt להכריח zu leſen לְהַכְרִיתָה. — V. 16 iſt es, welcher die Ausleger verhinderte, das richtige Verhältniß dieſes Pſalmes zu erkennen. In dieſem wird die Verwünſchung durch den Umſtand begründet, daß der Betreffende kein Gefühl der Liebe gezeigt, Arme und Gebeugte verfolgt habe. Einen ſolchen Vorwurf könne nur der Sänger ſeinen Feinden gemacht haben, nicht umgekehrt, ſo meinte man. Aber warum denn nicht? Uns erſcheinen die Pſalmiſten, namentlich die Klageſänger, in Leidensgeſtalt, die einem Anderen nicht ein Haar gekrümmt hätten. Haben ſie ihre Zeitgenoſſen aber ſo angeſehen? Erinnern wir uns, daß der Autor des Pſalmes 7 ſich rechtfertigen zu müſſen glaubte, daß er das nicht gethan, weſſen ihn ſeine Gegner beſchuldigt hatten, daß nicht Unrecht in ſeinen Händen iſt, daß er ſeinem Freunde nicht Böſes vergolten, und daß er ſeinen Feind nicht bedrängt habe (V. 4—5). Alles deſſen war alſo dieſer Pſalmiſt angeklagt, obwohl er ſelbſt über Feinde und Verfolger klagt. — Erinnern wir uns ferner der Anlage des dichteriſchen Conflikts in Hiob. Der leidende Held durfte von ſich ſagen: „Der Segen des Unglücklichen kam über mich, und das Herz der Wittwe habe ich jauchzen gemacht. Auge war ich dem Blinden und Fuß dem Lahmen, Vater war ich dem Dürftigen — Sah ich einen Unglücklichen ohne Kleid und einen Dürftigen ohne Hülle, da ſegneten mich ſeine Lenden, daß er ſich von der Wolle meiner Heerden wärmen konnte“ (Kap. 29, 2 fg.; 31, 13 fg.). Und nichts deſto weniger ſagte ihm Eliphas ins Geſicht: „Du pfändeſt deine Brüder ohne Grund und zieheſt den Nackten die Gewänder aus . . . Wittwen vertriebſt du leer und die Arme der Waiſen wurden (von dir) zerſchlagen“ (22, 5 fg.). Die Zeitgenoſſen haben öfter eine ſchlechte Meinung

von denen, welche die Nachwelt als Heroen verehrt. Bei unserm Psalmisten war es eben der Fall. Er beschwert sich über falsche Ankläger. Wessen haben sie ihn angeklagt? Eben das, was V. 16 auseinandersetzt: er sei liebelos und verfolge die Leidenden bis in den Tod. Im Grunde spricht der Vers selbst für diese Auffassung. Es wird dem Betreffenden im Eingang zum Vorwurf gemacht יען אשר לא זכר עשות חסד, „daß er sich nicht erinnerte, Liebe zu üben"; das will doch wohl sagen, daß er seine Pflicht vergessen habe. Es wird demnach vorausgesetzt, daß er zur Klasse derer gehörte, von welchen diese Pflichtübung erwartet wurde. Wie will man sich dieses Moment erklären, wenn man die Verwünschungen gegen brutale Frevler gerichtet sein läßt? Sollte es ihnen zum Vorwurf gereichen, daß sie sich nicht erinnern, Liebe zu üben? Es ist daher nur erklärlich, wenn es auf den Psalmisten bezogen wird. Seine Leidensgenossen, die ענים und אביונים, die er geliebt, für die er gebetet hat, klagen ihn an, daß er liebelos sei, daß er sie verfolge. Das ist es eben, was ihn so tief schmerzte. Wir verstehen dadurch den Gedankengang viel tiefer. Das Gefühl verkannter Unschuld spricht daraus. Der Schluß des Verses וירדף ... למותת ist zu erklären עד למותת, oder עד לַמָּוֶת, wie Samuel II, 13, 2 ויצר ... להתחלות gleich עד להתחלות. Er wird angeklagt, nicht, daß er die Leidenden aktiv getödtet, sondern daß er deren Tod veranlaßt haben könne. — V. 17 braucht nicht so künstlich gedeutet zu werden, wie es die Ausleger thun. Da die Anklage lautet, daß er die Leidenden verfolgt habe, so konnte es nicht fehlen, daß diese ihn verwünscht haben, und er deren Flüche in den Wind geschlagen, gewissermaßen sie gern gehabt habe. Andererseits wieder, da er den Leidenden nicht Liebe erwiesen, habe er bewiesen, daß ihm an dem Segen nichts liege, den dankbare Herzen zu geben pflegen. Gelesen muß werden nach der griechischen Version וּתְבוֹאֵהוּ und וְתִרְחַק und eben so in V. 18

congruent mit V. 19 תהי das Futur. ...וְילבש. — V. 19. Es konnte nicht nachgewiesen werden, daß der Stamm מִזח oder זוח „gürten" bedeuten soll. Hier מזח und Hiob 12, 21 מזיח kann nur verschrieben sein für אֵזוֹר. Jes. 23, 10 אין מזח עוד ist מזח Part. Hiphil und auf den im Syrischen und Chaldäischen häufig vorkommenden Stamm זוח oder זחח zurückzuführen, also gleich מֵזִיחַ. — V. 20 resumirt das Ganze: Das ist das Gebet meiner Ankläger zu Gott gegen mich. Das ת von זאת hat das ת von תפלת absorbirt; daraus wurde פלת und verschlimmbessert פעלת. — V. 21 und 22 bilden die Antithese: „Du Gott, der du mich kennst, rette mich — da ich selbst ein עני ואביון bin — nach deiner Güte." — An der Logik des V. 21 ist nichts auszusetzen, und er braucht nicht umgestellt zu werden, wenn man כי טוב nicht verbal, sondern substantivisch und vergleichend erklärt: כי־טוב = כְּטוּב, was Olshausen angedeutet, aber nicht fest angenommen hat. Denn Ps. 69, 17 erfordert zu כרב רחמך im zweiten Halbvers כטוב חסדך im ersten, dafür steht כי טוב, wahrscheinlich eben so Ps. 63, 4. Begründet ist diese Annahme durch die Betrachtung, daß das vergleichende כ, das doch jedenfalls eine Abkürzung von כי ist, auch in der Urform vorkommt. Jes. 3, 11 כי־גמול ידיו haben LXX richtig κατὰ τὰ ἔργα כִּגְמוּל; aber eben so ist der erste Halbvers zu erklären: כי־פרי מעלליהם gleich כִּפְרִי, und das. 54, 9 כי־מי נח ist doch gewiß = כִּמֵי. כטוב חסדך ist jedenfalls als Pleonasmus anzusehen. — V. 22 ולבי חלל בקרבי ist gewiß zu lesen לבי יחיל, wie Ps. 55, 5, das י absorbirt und das ל dittographirt. Ewalds Regel, daß חלל im Kal sich aus dem Pièl gebildet habe, ist, wie viele seiner Regeln, erträumt. — V. 23 נגערתי כארבה haben die Ausleger ebenfalls schief aufgefaßt: „weggescheucht wie Heuschrecke?" Niemals bedeutet נער „verscheuchen", sondern „schütteln, ausschütteln", daß kein Inhalt bleibt, also „leermachen". Die Stelle Nehemia 5, 13 הצני נערתי ... ככה ינער ... יהיה נָעוּר ורק ist belehrend genug, daß נעור

„ausgeschüttelt“ eben so viel ist, wie „leer“. Also נעורתי כארבה heißt „ich bin ausgeleert, dünn, mager, wie eine Heuschrecke“. — V. 24 giebt die Ursache an, er ist schattenhaft und abgemagert vom Fasten. Die Ausll. quälen sich ab, das Wort שָׁמָן in Verbindung mit כחש zu erklären. v. Lengerke: „abgemagert ohne Oel“; Hupfeld gar das Verbum כחש im Sinne von „ableugnen“: „mein Fleisch hat das Fett verleugnet“. Dabei haben sie nicht einmal beachtet, daß der Parallelismus bei dieser Auffassung außerordentlich klafft:

ברכי כשלו מצום
ובשרי כחש משמן.

Der Parallelismus erfordert durchaus, daß das letzte Wort משמן sinnverwandt mit צום sein muß. Man muß also lesen: בשרי כחש משממן, und zwar כחש im eigentlichen Sinne „abmagern“ und שממן: „Verödung, Vereinsamung, Unglück“. In Folge dessen, daß seine Kniee schlottern und sein Fleisch abgemagert ist, schütteln seine Feinde bei seinem Anblick das Haupt. (V. 25) Wiederholung der Bitte um Gottes Hilfe (26—27). „Mögen sie (die Feinde) ihn verwünschen, Gott aber ihn segnen (V. 8). Statt קמו zu lesen קָמַי (oben). Erst jetzt spricht der Psalmist ein hartes Wort gegen seine Feinde aus. Aber wie lautet dieses? Durchaus nicht grauenhaft: Beschämt sollen sie werden, indem sie erkennen sollen, daß Gott ihm, dem unschuldig Verleumdeten, beigestanden hat. Das der Sinn von V. 24. Dann will er Gott preisen vor der großen Menge. V. 31 statt משפטי haben sämmtliche alte Vrss. מִשְׁפָּטִים. Denn נפש muß durchaus Accusativ sein, sonst bliebe das Verbum להושיע ohne Objekt. Aber die Situation des Psalmes ist doch nicht der Art, daß der Psalmist vor Gericht geladen wäre; er schildert sich nur als verleumdet. Man muß daher lesen: להושיע מִשְׁמַנַּי.

Die sinngemäße Auslegung dieses Psalmes beseitigt also

vollſtändig den Vorwurf, als wenn er von einer verdorbenen Geſinnung, vom Rachegefühl und entſetzlicher Schadenfreude diktirt ſei. Dieſer Pſalm verleugnet eben ſo wenig, wie die übrigen, den Grundzug, der durch den ganzen Pſalter durchgeht: nämlich die Verinnerlichung der Religion, die Heiligung der Geſinnung. Woher hätte denn das Chriſtenthum in ſeinen beſſeren Vertretern dieſen Geiſt der Milde, der Ergebung, der Demuth, „glauben, lieben und hoffen", wenn nicht aus den Pſalmen gezogen? Mehr als je iſt es jetzt an der Zeit, die ſogenannte chriſtliche Cultur einer ſtrengen Analyſe zu unterwerfen, weil nicht bloß die Chriſtengläubigen und die Halb- und Viertelgläubigen, ſondern auch die Glaubensloſen Parade damit machen und politiſches Kapital daraus ſchlagen. Die wiſſenſchaftliche Analyſe muß ergeben, daß ſie auf Entlehnung und Verkennung beruht.

Die Abfaſſungszeit dieſes Pſalmes iſt ſchwer zu beſtimmen, die Anhaltspunkte dafür ſind nicht ſicher. Doch gehört er gewiß einer ſpätern Zeit an, was aus Gebrauch des **Plurals** von מעט hervorgeht (o. S. 7). Indeſſen ihn mit Hitzig und Olshauſen in die Makkabäer-Zeit zu verſetzen, dafür liegt auch nicht der Schatten eines Beweiſes vor. Eher könnte man ihn in die Exilszeit verlegen. Dafür ſpricht nämlich der Ausdruck נכאה לבב (V. 16). Im Exile gingen die Frommen, die Freunde Zions und Jeruſalems, gebeugten Gemüthes und gebrochenen Herzens einher. (Jeſaia 66, 2): ואל זה אביט אל עני ונכה רוח; (daſ. 61, 1): ... לבשר ענוים לחבש לנשברי לב. Ihr Geiſt war traurig und dumpf (daſ. 61, 2): רוח כהה, und ihr Herz gebrochen und gebeugt (Pſ. 51, רוח נשברה 19): לב נשבר ונדכה (dieſer Pſalm iſt unzweifelhaft exiliſch). Es waren die Trauernden um Zion (Jeſaia 61, 2): אבלי ציון; (daſ. 57, 18): ואשלם נחמים לו ולאבליו; (66, 10): כל המתאבלים עליה. Prägnant ſchildert ſie Deutero-Jeſaias (daſ. 15): ואת רכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. Selbſtverſtändlich ſind ſie identiſch mit den עמים und אביונים

Von dieſen Duldern, Gebeugten und Trauernden ſpricht unſer Pſalm. אויש עני ואביון ונכאה לבב. Zu dieſer Klaſſe von Duldern gehörte der Pſalmiſt ſelbſt: בי עני ואביון אנכי ולבי יחיל בקרבי. Auch er trauerte und faſtete ſo anhaltend, daß er einem Schatten oder einer ausgehungerten Heuſchrecke gleich war. Nichts deſto weniger hatten ihn ſeine Leidensgenoſſen der Liebloſigkeit gegen ſie angeklagt oder verleumdet. Wenn die Abfaſſungszeit richtig getroffen iſt, ſo gäbe dieſer Pſalm ein Bild von der Stimmung und den Conflikten innerhalb des Kreiſes, welcher von der Sehnſucht nach der Rückkehr beſeelt, aber im Exilslande Leiden ausgeſetzt, und daher ſo empfindlich erregbar war, daß die Glieder desſelben argwöhniſch waren. Nicht nur der Hintergrund der hinreißenden prophetiſchen Reden im Deutero-Jeſaias iſt dadurch deutlich erkennbar, ſondern auch die Motive zu der Dichtung des Buches Hiob, das doch zur ſelben Zeit, „in den Tagen der Chaldäer“, verfaßt wurde. Kommen ja auch in demſelben die Sanftmüthigen des Landes (עני ארץ) vor. Die tief angelegte Dichtung kämpft auch gegen die Anſchauung an, daß die Leidenden Sünder ſein müßten, weil die göttliche Gerechtigkeit einen Gerechten nicht ſchweren Prüfungen ausſetzen könne. In Folge dieſer Anſchauung war jeder Unglückliche in Verdacht und wurde wie unſer Pſalmiſt verleumdet. Dieſes iſt eines der Motive des Buches Hiob.

Die Religionsphiloſophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Araber.

(Fortſetzung.)

Zweites Kapitel.

I. Die Grundbegriffe der Phyſik und Metaphyſik.

A. Die Kategorieen.

Der ariſtoteliſchen Darſtellung folgend, die ihm in den erſten Kapiteln ſeines Buches überhaupt als Vorbild zu dienen ſcheint, leitet A. b. D. die Unterſuchung mit einer Erörterung über die Kategorieenlehre ein, in der er ſich jedoch darauf beſchränkt, für jede der Kategorieen faſt wortgetreu die Erklärung des Ariſtoteles wiederzugeben. Die oberſte und allgemeinſte Eintheilung alles Seienden, ſo beginnt dieſe Erörterung, iſt die Eintheilung in Subſtanz und Accidenz. Unter Subſtanz verſteht man dasjenige Seiende, das keines anderen Seienden als des Trägers ſeines Seins bedarf. Unter Accidenz hingegen verſteht man dasjenige, was ſeine Exiſtenz immer nur in einem Anderen, Seienden hat, und zwar nicht ſo wie ein Theil in dem zu ihm gehörigen Ganzen, ſondern ſo, daß ſein Sein ohne ein anderes Seiende gar nicht gedacht werden kann [1]). Die

[1]) Ariſtot. Metaphyſ. V, 8. 1017, b. 13 (Ausgabe der Berliner Akademie, nach der wir durchweg citiren): *ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα.* VII. 3, 1028, b, 36. Kategorieen Cap. V, 2, a. 34. *μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.* Analyt. post. I, 4. 73, b. 5. *τὰ μὲν δὴ μὴ καθ' ὑποκειμένου κ α θ ' α ὐ τ ὰ λέγω, τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου σ υ μ β ε β η κ ό τ α.*

Weiße des weißen Kleides z. B. hat ihr Sein nur in dieſem Kleide, iſt aber doch kein Theil desſelben, denn das Kleid iſt in ſeinem Sein ganz unabhängig von ſeiner Weiße, und ſeine Weſenheit wird ebenſowenig durch das Vorhandenſein der Weiße gefördert wie durch ihr Nichtvorhandenſein beeinträchtigt, während das Sein der Weiße nur auf dieſes Kleid beſchränkt und außerhalb deſſelben gar nicht vorhanden iſt. Ganz anders wäre es, wenn von einer Subſtanz, deren Begriff ja eben in dem Fürſichſein beſteht, ausgeſagt würde, ſie ſei in einem Anderen, dann kann darunter nur verſtanden werden, daß ſie in jenem Anderen als ein Theil deſſelben enthalten ſei, wie die Hand am Körper oder der Zweig am Baume. Dieſe nämlich ſind, obſchon Theile des zu ihnen gehörigen Ganzen, als Subſtanzen doch durchaus unabhängig von dieſem Ganzen, denn auch abgetrennt vom Baume und vom Körper behalten Zweig und Hand ihr ſubſtanzielles Sein für ſich. Freilich, meint unſer Philoſoph, ließe ſich dem gegenüber der Einwand erheben, daß nach dieſer Auffaſſung auch der geſammten Körperwelt im Grunde der ſubſtanzielle Charakter abgeſprochen werden müßte, da ja auch kein Körper anders als im Raume ſeiend gedacht werden könne. Allein zwiſchen der Abhängigkeit des Körpers vom Raume und der des Accidenz von der Subſtanz beſtehe doch der große Unterſchied, daß der Körper nur an den Raum im Allgmeinen, nicht aber an einem beſtimmten Raum gebunden ſei, während das Accidenz auf eine ganz beſtimmte Subſtanz, die Weiße dieſes Kleides z. B. auf dieſes eine Kleid, beſchränkt ſei [1]). Für den mit der Geſchichte der neueren Philoſophie vertrauten Leſer bedarf es kaum noch erſt des

---

[1]) Em. Ram. S. 4 (Text): עם היות שרגשם יראה מענינו שהוא בדבר, להיותו ע"מ במקום, אבן הגשם יפרד ממקום ויהיה בולתו, לא בלובן זה הנייר, כי הוא לא יעתק ממנו אל זולתו.

Hinweiſes auf das große Problem, das A. b. D. mit den hier ſo beiläufig hingeworfenen Worten geſtreift hat; die Löſung der hier von A. b. D. aufgeworfenen Frage nach der Beziehung der Körper- oder Erſcheinungswelt zum Raume iſt ja bekanntlich eines der wichtigſten Ergebniſſe der Kant'ſchen Philoſophie.

Die Subſtanz, fährt A. b. D. fort, iſt Subſtanz ihrem Begriffe nach, und muß es daher in abſoluter Weiſe und nicht etwa nur in irgend einer beſtimmten Beziehung ſein, und ebenſo iſt das Accidenz abſolut und in jeder Beziehung Accidenz. Ein Ding in einer Beziehung als Subſtanz, in einer anderen wieder als Accidenz zu erklären, wäre nicht minder ungereimt, als wenn man z. B. von einem Menſchen ſagen wollte, er ſei im Hauſe Menſch, außerhalb des Hauſes aber nicht, oder im Vergleich mit dem Eſel ſei er Menſch, nicht aber im Vergleich mit dem Engel. Einer ſolch' irrigen Auffaſſung des Subſtanzbegriffes mache aber Ibn Gebirol ſich ſchuldig, indem er in ſeinem Mekor Chajim behauptet, es gebe Dinge, die nur in gewiſſer Beziehung als Subſtanzen, in anderer aber als Accidenzien zu betrachten ſeien. A. b. D. muß auf die von ihm vorgetragene Faſſung des Subſtanzbegriffs ein um ſo größeres Gewicht legen, weil dieſelbe auf die Entſcheidung der Frage über die Subſtanzialität der Einzeldinge und auf ſeine Seelenlehre, wie wir ſpäter ſehen werden, von beſtimmendem Einfluß iſt, er kommt daher auf den Irrthum Gebirols, den dieſer wahrſcheinlich aus ſeiner Quelle mitherüber genommen habe, auch noch an einer anderen Stelle zurück *). Eine eingehendere

*) Em. Nam. S. 5 Text, deutſche Ueberſ. S. 7; daſ. S. 23 Text, deutſche Ueberſ. S. 30. An letzterem Orte weiſt A. b. D. zur Widerlegung dieſer Anſicht auf die Schriften der „wahren Philoſophen" hin. Die hier erwähnte Anſicht Gebirol's könnte mit Plotin's Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen dem Abgeleiteten und dem Urweſen verglichen werden (ſiehe Zeller, Philoſ. d. Griechen III, 2. Abth. S. 444); ob dies jedoch die von A. b. D. angedeutete Quelle derſelben ſei, läßt ſich nicht entſchei-

Erörterung des Subſtanzbegriffs bis zur Darſtellung der Lehre von Form und Stoff verſchiebend, geht A. b. D. nunmehr zur Beſprechung der anderen ariſtoteliſchen Kategorieen über. Man verſteht nämlich unter Kategorieen die von den Philoſophen aufgefundenen allgemeinſten Begriffe, unter welche die Einzeldinge ſubſummirt werden können, und zwar ſo, daß dieſe Begriffe auf alle Einzeldinge in derſelben Weiſe, und nicht auf das eine mehr, auf das andere weniger Anwendung finden. Alle Kategorieen, mit Ausnahme der Kategorie der Subſtanz, kommen miteinander in dem Begriff des Accidenz überein und bezeichnen diejenigen Verhältniſſe, welche bei allen Dingen ohne Unterſchied und in demſelben Maaße vorhanden ſind. Solcher allgemeinſter Verhältniſſe ſind von den Philoſophen neun aufgefunden worden.

Der Weg, wie man zur Auffindung dieſer Kategorieen gelangt ſei, wird von A. b. D. in folgender Weiſe beſchrieben. Gehen wir z. B. von der weißen Farbe dieſes beſtimmten Stück Papieres aus, ſo gelangen wir zunächſt, wenn wir dieſe Vorſtellung zu verallgemeinern ſuchen, zur weißen Farbe überhaupt, als zu demjenigen Begriffe, der mit der Weiße dieſes Papiers auch die Weiße aller anderen weißen Stoffe, des Reifs, des Schnees u. ſ. w. mitumfaßt. Die weiße Farbe wieder wird unter den höheren Begriff der Farbe überhaupt ſubſumirt, die neben der Weiße auch die Schwärze, die Röthe u. ſ. w. in ſich ſchließt. Von dem Begriff der Farbe ſteigen

den. Munk (Mélanges S. 240) ſtellt einen direkten Einfluß Plotin's auf Gebirol in Abrede, da Plotin's Schriften niemals in's Arabiſche überſetzt worden ſeien. Die hier kritiſirte Anſicht Gebirol's lautet in der lateiniſchen Ueberſetzung folgendermaßen: »Et exitus animae ab intelligentia sicut virtutis a re forti non est prohibens, quin anima sit substantia, quia res defluxa a substantia est substantia in se ipsa, et si sit accidens, ideo quod defluxa est ab alia substantia«. Munk Mélanges (Auszug aus der lateiniſchen Ueberſ. des Mekor Chajim) S. 271, vgl. daſ. S. 108.

wir zu dem noch allgemeineren Begriff der Qualität auf, der ſich nicht nur auf die Farbe, ſondern auch auf den Geruch, den Geſchmack u. ſ. w. erſtreckt. Hier aber müſſen wir ſtehen bleiben; denn obzwar der Begriff des Accidenz noch allgemeiner und umfaſſender iſt als der der Qualität, ſo kann er doch nicht als Kategorie bezeichnet werden, weil er nicht in derſelben unterſchiedsloſen Weiſe von allen ihm untergeordneten Begriffen prädicirt werden kann, was ja gerade das weſentliche Merkmal einer Kategorie ſein ſoll. Die neun accidentiellen Kategorieen des Ariſtoteles laſſen ſich nämlich in Anſehung des Grades ihrer Accidenzialität, reſp. ihrer Realität, in drei verſchiedene Gruppen theilen. Quantität, Qualität und Lage haben die verhältnißmäßig größte Realität, denn ſie können an den Körpern, deren Accidenzien ſind, ſinnlich wahrgenommen werden; die Kategorieen: Relation, Wo und Wann hingegen ſind von ſchwächſter Realität, weil für unſere Sinne völlig unwahrnehmbar [1]); zwiſchen dieſen beiden Gruppen in der Mitte aber ſtehen die Kategorieen: Haben, Wirken und Leiden. Die Beſprechung der einzelnen Kategorieen, die ſonſt nichts Bemerkenswerthes bietet [2]), giebt A. b. D. noch einmal Veranlaſſung, ſich polemi-

---

[1]) Auch Ariſtoteles bezeichnet die Relation als diejenige unter den Kategorieen, welcher der geringſte Grad von Realität zukomme. Metaph. XIV, 1. 1088, a. 22. *τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἡ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστι καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ.*

[2]) Die Relation wird von A. b. D. folgendermaßen erklärt S. 6 Text: ההצמרפות והוא יחס בין שני דברים בם בעצמם יאמר כל אחד מהם בהקש אל חבירו „Die Relation iſt das in dem Weſen zweier Dinge begründete Verhältniß zu einander, in Folge deſſen jedes der beiden Dinge in Beziehung zu dem anderen geſetzt wird". Der Herausgeber ſchlägt, weil er die Stelle nicht verſtanden hat, vor, für בם בעצמם lieber: לא בעצמם zu leſen. Nach Ariſtoteles (Kateg. Cap. 7, 8. a. 31: *ἔστι τὰ πρός τι, οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν*) gehört die gegenſeitige Beziehung der Dinge zu einander jedoch zum Weſen des Relativen. Es iſt vielleicht zu leſen: והוא יחס בין שני דברים בעצמם, בם יאמר וכו׳. Die miteinander in Relation ſtehenden Dinge können an

sirend gegen Gebirol zu wenden. Dieser hatte nämlich die Substanz, welche die Trägerin der Kategorieen ist, als die unterste in der Reihe der intelligibelen Substanzen bezeichnet, als diejenige Substanz, die gewissermaßen die Grenze bilde zwischen dem Reiche der intelligibelen, immateriellen Substanzen und dem Reich der Sinnenwelt oder der materiellen Dinge. In der Grenznatur dieser Substanz, meinte Gebirol, sei es auch begründet, daß sie einerseits gleich den anderen intelligibelen Substanzen selber bewegt sei, andererseits aber die ihr innewohnende Bewegung, nicht wie jene, weiter fortpflanze, da unter ihr keine Substanz mehr vorhanden sei, auf welche ihre Bewegung übertragen werden könnte [1]). Auch würde diese Substanz an der Fortpflanzung ihrer Bewegung durch die Kategorie der Qualität, deren Träger sie ja sei, gehindert werden, wie die Feuerflamme durch die Beimischung einer Feuchtigkeit in ihrer Ausbreitung gehemmt werde oder wie die Lichtstrahlen durch die umwölkte Atmosphäre aufgehalten werden. Diese Vermischung der, für den Aristoteliker so durchaus geschiedenen, Welten, der sublunarischen Welt, die das Bereich der Kategorieen ist, und der überirdischen Welt der intelligibelen Substanzen, ruft den ganzen Ingrimm unseres Philosophen wach, er erklärt es geradezu für eine Art von Wahnsinn, als Trägerin der Qualität und der Kategorieen überhaupt eine immaterielle Substanz anzunehmen [2]).

---

und für sich selbstständige Wesenheiten sein, dennoch aber gehört in gewisser Beziehung die Relation zu ihrem Wesen. Vater und Sohn sind als Menschen gesonderte Wesen, als Vater und Sohn jedoch ist die Relation ihnen wesenhaft, das.: כי האב והבן אם היות כל אחד מהם עצם בעצמו הנה מצד האבות והבנות הם במצטרף יג׳„.

[1]) Munk Mélanges hebr. Text II. Buch §. 14, französische Uebers. S. 23.

[2]) Em. Ram. S. 6 Text, deutsche Uebers. S. 9: ושם לעצם המושכל הבלתי מוחש כמות, וזה מין מן השגעון.

Drittes Kapitel.

I. Die Grundbegriffe der Phyſik und Metaphyſik.

B. Die Lehre von Form und Stoff. Verſuch einer Schöpfungstheorie.

Die Entwicklung des Verhältniſſes von Form und Stoff zueinander und die Begrenzung dieſer beiden, als die konſtitutiven Elemente der ſublunariſchen Dinge nachgewieſenen, Principien darf als der ſpringende Punkt der peripatetiſchen Philoſophie bezeichnet werden. A. b. D. verſetzt uns durch die Vorführung eines anſchaulichen Beiſpiels mitten in dies Problem hinein, ohne vorher irgend welchen logiſchen Uebergang zu demſelben zu ſuchen. Nehmen wir alſo an, es ſei uns ein goldener Scepter gegeben; dann ſind wir ohne Zweifel im Stande, das Gold der Scepterform zu entkleiden, und daraus eine Münze zu verfertigen; damit aber hätte das Gold eine, von ſeiner erſten verſchiedene, zweite Form angenommen. Die Form der Münze können wir aber gleichfalls wieder beſeitigen und dem Golde dafür die Form eines Ringes geben, und indem wir in gleicher Weiſe fortführen, wären wir im Stande, an einem und demſelben Stück Gold zahlloſe, einander ablöſende Formen zur Erſcheinung zu bringen. Das iſt jedoch nur bei den *künſtlichen*, d. h. durch menſchliche Kunſtfertigkeit erzeugten Formen, der Fall, nicht aber bei den *natürlichen* oder *göttlichen* Formen, das ſind ſolche Formen, die durch unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Dinge ausſtrömen [1]). Denn während der Wechſel der künſtlichen Formen auf das *Weſen* der Dinge keinerlei Einfluß auszuüben vermag, würde eine Veränderung der natürlichen Form nothwendiger Weiſe auch eine Weſensver-

---

[1]) Vgl. Gebirol (Munk Mélanges hebr. Text. I. Buch §. 9): היסוד ד' מינים וכן הצורה היסוד האישי המלאכותי והיסוד האישי הטבעי וגו' ונוכח לכל אחד מאלו היסודות הצורה הנשואה.

änderung der Dinge herbeiführen. Wir mögen das Gold zu einem Scepter, einer Münze oder einem Ringe verarbeiten, immer bleibt der Stoff des geformten Gegenstandes derselbe, nämlich Gold, und der Gegenstand wird unverändert als ein goldener bezeichnet werden [1]). Würde hingegen das Wasser z. B. seine Form verändern und sich in Luft verwandeln, so würde es damit auch aufhören, Wasser zu sein; und es hätte sich mithin an ihm ein Wechsel nicht nur der Form, sondern auch seines bisherigen Wesens vollzogen. Jede Veränderung aber, die sich an einem der vier, die Grundstoffe der sublunarischen Dinge bildenden, Elemente vollzieht, ist eine solche Wesensveränderung; denn, indem ein Element in ein anderes übergeht, giebt es sein bisheriges Wesen auf und nimmt dafür das Wesen desjenigen Elements an, in welches es übergeht. Das Wasser verwandelt sich vermittelst der Wärme in Dampf oder Luft, die abgekühlte Luft aber geht wieder in Wasser über; die in die Region des Feuers aufgestiegene Luft macht daselbst einen Verbrennungsproceß durch und fährt dann als Blitz zur Erde hernieder, oder sie folgt, wenn sie als verdichteter Nebel aufgestiegen ist, in einem langsameren Verbrennungsproceß begriffen, der Bewegung eines der Sterne und kommt als Komet zur Erscheinung [2]).

Wie aber ist diese Verwandlung der Elemente ineinander zu erklären? Wenn sich die Luft in Wasser verwandelt, so setzt

---

[1]) Dieses Beispiel ist vielleicht gleichfalls eine Reminiscenz aus Gebirol's Mekor Chajim. Munk Mélanges hebr. Text I. Buch, §. 7: היסוד הראשון הכללי הוא אחד אין חלוק בו, ודמיון זה הכוס והעגיל והשרוב הנעשים מהזהב, כי צורותיהם מחולפות והיסוד הנושא אותם אחד.

[2]) Em. Ram. S. 9 Text, deutsche Uebers. S. 13. Dieselbe Erklärung des Blitzes bei Aristoteles Meteor. II, 9; III, 1. und der Kometen Meteor. I, 6. vgl. Zeller Philos. d. Griech. II, 2. Abth. S. 364. Anm. 3. Auch Ibn-Sina folgt in der Erklärung dieser Naturerscheinungen dem Aristoteles. vgl. Schahrestânis: Religionsparteien und Philosophenschulen. Uebers. v. Haarbrücker II. S. 307.

das doch nothwendiger Weise ein beharrendes Substrat voraus, an dem die Verwandlung sich gewissermaßen vollzieht, ein Etwas, das bisher der Träger der Luftform gewesen ist und jetzt Träger der Wasserform wird. Die Luft kann doch, wenn sie sich in Wasser verwandelt, nicht selber Träger der Wasserform werden, denn durch die Verwandlung in Wasser wird die Existenz der Luft ja aufgehoben, und das Nichtmehrexistirende kann doch unmöglich Träger eines Existirenden sein. Es muß mithin ein Drittes vorhanden sein, das an sich weder Luft noch Wasser ist, aber abwechselnd der Träger sowohl des einen wie des anderen werden kann, ein Etwas, dessen Existenz, wenn sie auch den Sinnen nicht wahrnehmbar ist, so doch von unserem Verstande als nothwendig erkannt wird, und zwar ein Wesen, das seinem Begriffe nach selbst jeder Form entbehrt, den einzelnen Formen aber, indem es sich ihnen in abwechselnder Folge als Unterlage bietet, dadurch erst die Möglichkeit gewährt, in die Existenz einzutreten. Dieses Wesen nennen wir den Stoff (חומר = ὕλη), und dieser Stoff ist es, der jeder Veränderung und Verwandlung der Elemente ineinander zu Grunde liegt, woraus sich für uns der Schluß ergiebt, daß allen Elementen eine Materie gemeinsam ist, die wir als die erste Materie bezeichnen [1]).

An diesem Punkte angelangt, macht A. b. D. eine auffällige und von ihm am Allerwenigsten zu erwartende Wendung, indem er mit einer, den Eindruck der Verlegenheit hervorbringenden, Hast eine Theorie vorträgt, für die weder Aristoteles, noch seine arabischen Lehrmeister ihm zur Quelle gedient haben können, die sich aber auch mit seinen, an anderen Orten geäußerten, eigenen Ansichten und seiner Anschauungsweise überhaupt

[1]) Em. Ram. S. 9 Text, deutsche Uebers. S. 14; das. S. 64 Text, deutsche Uebers. S. 80. vgl. IbnSina bei Schahrestâni (deutsch v. Haarbrücker) II. S. 302.

kaum vereinigen läßt. Der mit der Geſchichte der jüdiſchen Philoſophie des Mittelalters einigermaßen vertraute Leſer freilich wird leicht begreifen, wie A. b. D. dazu gekommen ſei, an dieſer Stelle gerade ſeinem ſonſt ſo geſchloſſenen Gedankenſyſtem untreu zu werden. Wir ſtehen hier nämlich vor einer Kriſis, die keinem der, an Ariſtoteles ſich anſchließenden, jüdiſchen Religionsphiloſophen erſpart geblieben iſt; vor der unüberbrückbaren Kluft angelangt, die ſich an dieſer Stelle zwiſchen der ausdrücklichen Lehre der Schrift und der des Ariſtoteles wie der griechiſchen Philoſophie überhaupt [1]) aufthut, tritt an den jüdiſchen Religionsphiloſophen die Entſcheidung heran, ſich entweder zu einem Bruch mit der ariſtoteliſchen Philoſophie zu entſchließen oder dieſer zu Liebe eine der unzweideutigſten Lehren der Schrift zum Opfer zu bringen. Alles Entſtehen erfolgt nach der Lehre des Ariſtoteles durch die Einbildung einer Form in einen Stoff, der Stoff iſt mithin als die nothwendige Unterlage für jedes Werden und Entſtehen zu betrachten. Der allen gewordenen Dingen und auch den Grundelementen der Welt „des Entſtehens und Vergehens“ gemeinſame Stoff, die ſogenannte erſte Materie muß mithin ſelber unentſtanden und ewig ſein [2]). Die

---

[1]) Wir erinnern an Plato's Materie und die Urſtoffe der joniſchen Philoſophen. Mit Rückſicht namentlich auf Plato, der ja eine zeitliche Schöpfung zu lehren ſcheint, haben wir in unſerer Darſtellung dieſe Seite der Frage unberückſichtigt gelaſſen und nur den aus der Annahme einer präexiſtirenden Materie hervorgehenden Widerſpruch mit der bibliſchen Schöpfungslehre hervorgehoben.

[2]) Ariſtot. Metaph. III, 4. 999. b, 5. *ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀΐδιον οὐδέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δύνατον· ἀνάγκη γὰρ εἶναί τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον εἶπερ ἵσταταί τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον· . . . . . ἔτι δ' εἴπερ ἡ ὕλη ἐστὶ διὰ τὸ ἀγέννητος εἶναι κ. τ. λ.* ibid. XII, 3. 1069, b, 35. *μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα.* Phyſ. I, 9. 192. a, 28. *ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι κ. τ. λ.*

Annahme einer unentſtandenen, ewigen Materie iſt aber mit der Schöpfungslehre der Bibel unvereinbar, hier laſſen den, auf dem Standpunkt des Bibelglaubens beharrenden, jüdiſchen Ariſtoteliker alle ſeine ſonſt vielleicht angewandten Interpretationskünſte im Stich, keine noch ſo ſcharfſinnige oder ſpitzfindige Deutung vermag den Schöpfungsbericht der Schrift mit der Annahme einer präexiſtenten Materie in Einklang zu bringen [1]). Die wirklich originalen Leiſtungen der jüdiſchen Religionsphiloſophie des Mittelalters ſind daher auch großentheils gerade auf dem Gebiete der Schöpfungslehre anzutreffen, hier galt es für die von der Schrift gelehrte zeitliche und vorausſetzungsloſe Schöpfung eine philoſophiſche Begründung zu finden oder wenigſtens den Widerſpruch zu beſeitigen, in welchem dieſe Lehre zu den ſonſt als maaßgebend anerkannten Syſtemen der griechiſchen und arabiſchen Philoſophie ſtand. Schon Saadia, der Begründer der jüdiſchen Religionsphiloſophie des Mittelalters, hatte dieſe Aufgabe mit tiefem Ernſt erfaßt und ſich, wenn auch nicht durch ſeine poſitiven Leiſtungen auf dieſem Gebiete, ſo doch durch die nahezu erſchöpfende und in vieler Beziehung noch heute muſtergiltige Bekämpfung der griechiſchen und orientaliſchen Kosmologieen ein bleibendes Verdienſt erworben [2]).

Wie verhält ſich nun A. b. D. zu dieſem, geradezu eine Lebensfrage der jüdiſchen Religionsphiloſophie in ſich ſchließenden, Probleme? Wir können, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, nicht umhin, dieſen Theil ſeiner Darſtellung als die ſchwächſte Seite des „Emunah Ramah" zu bezeichnen; ſeine Erörterung dieſer Frage macht auf uns faſt den Eindruck, als ſuche er dem eigentlichen Kernpunkt des Problems möglichſt aus dem Wege

[1]) Gegen die Annahme der Ewigkeit der Schöpfung verhält ſich bekanntlich auch Maimonides nicht unbedingt ablehnend, vgl. More I, 71.
[2]) Saadia Emunoth we-Deoth I. und II. Buch.

zu gehen und über die vorhandenen Schwierigkeiten mehr hinwegzugleiten, als über ſie zu wirklicher Klarheit zu gelangen. Die hervorragende Bedeutung dieſer Frage iſt dem Scharfſinn A. b. D.'s ſicherlich nicht entgangen. Wenn er ihr trotzdem eine, mit ihrem Gegenſtand faſt ſpielende, Behandlungsweiſe zu Theil werden läßt, ſo legt uns das die Vermuthung nahe, er habe aus dem Konflikte, in welchen hier die Lehre der Schrift mit den Ergebniſſen der „wahren Philoſophie" getreten war, keinen Ausweg finden können, und um keiner ſeiner Autoritäten zu nahe zu treten, habe er es vorgezogen, mit Umgehung der eigentlichen Schwierigkeiten ſich, wenn dieſer Ausdruck geſtattet iſt, auf geſchickte Weiſe aus der Schlinge zu ziehen. Die folgende Darſtellung möge unſer eben ausgeſprochenes Urtheil rechtfertigen.

Die Unterſuchung der Wechſelbegriffe: Form und Stoff hatte zur Annahme einer erſten Materie geführt, die als das Subſtrat der Formen allem Werden und Entſtehen vorausgehe und ſich als das in allen Veränderungen Beharrende erweiſe. Wir glauben, fährt nun A. b. D. hier fort, daß Gott zuerſt dieſe Urmaterie geſchaffen habe, wie ja auch der Werkmeiſter vor allem Anderen dafür zu ſorgen hat, daß das zu ſeinem Werke erforderliche Material herbeigeſchafft werde, und dann erſt dazu ſchreiten kann, dem vorhandenen Material die von ihm beabſichtigte Form eines Hauſes, eines Schiffes u. dgl. zu geben. Nachdem die Urmaterie geſchaffen war, ſtattete Gott dieſelbe mit der Form der allgemeinen Körperlichkeit aus, die, im Unterſchiede von der Form der differenzirten Körper, wie der Luft, des Waſſers u. ſ. w., einzig und allein in der Kohärenz, d. i. in der Ausdehnung nach den drei ſich rechtwinklig ſchneidenden Dimenſionen beſteht. Daß die Kohärenz das Weſen der allgemeinen Körperlichkeit ausmache, geht daraus hervor, daß man ſich dieſelbe nicht wegdenken kann, ohne damit auch die Exiſtenz des Körpers aufzuheben. Der Begriff der Kohärenz

bildet die unerläßliche Vorbedingung für die Möglichkeit der Existenz eines Körpers. Auf die Schöpfung der allgemeinen, indifferenzirten Körperlichkeit folgte die Schöpfung der Formen der ersten differenzirten Körper, d. i. der Elemente, und indem Gott diese Formen mit der allgemeinen Körperlichkeit als ihrem Stoffe verband, entstanden die Elementarkörper, das Wasser, die Luft, das Feuer und die Erde. Es ergiebt sich demnach eine aufeinanderfolgende Reihe göttlicher Schöpfungsakte; und zwar ist als das erste Produkt der Schöpfung die erste Materie anzusehen, diese bildet den Stoff, durch dessen Vereinigung mit der Form der Kohärenz die allgemeine Körperlichkeit entsteht. Im weiteren Fortgang der Schöpfung treten zu der allgemeinen Körperlichkeit als Stoff die differenzirten Formen der Elemente hinzu und aus dieser Verbindung gehen die Elementarkörper selber hervor, durch die wechselseitigen Verbindungen der Elementarkörper miteinander aber entstehen die irdischen Dinge. Da jedoch die Kohärenz die Wesensbestimmung der Körperlichkeit überhaupt, also nicht nur der irdischen, sondern auch der Himmelskörper ist, so können wir den allgemeinen Satz aussprechen: Die erste Materie und die erste Form, d. i. die Kohärenz, sind die gemeinsamen Vorbedingungen für die gesammte Körperwelt[1]).

Indem er diese Erörterung zum Abschluß bringt, legt unser Philosoph jedoch Verwahrung ein gegen die Annahme, als habe er in seiner Schöpfungstheorie etwa den wirklichen Vorgang

[1]) In Betreff der Himmelskörper fügt A. b. D. noch die Bemerkung hinzu, er könne hier die Frage unerörtert lassen, ob auch die Form der Himmelskörper unvergänglich sei oder nicht. Em. Ram. S. 10 Text: ולא נביט אנחנו אם חומר השמים אשר שתבטל צורתם אם לא. Er scheint damit auf die Ansicht der Platoniker hinweisen zu wollen, die die Himmelskörper gleichfalls zu den vergänglichen Dingen zählen. Diese Ansicht wird auch von Maimonides erwähnt More II, 13.

und die zeitliche Folge der einzelnen Schöpfungsakte beſchreiben wollen. Seine Darſtellung habe vielmehr nur die Reihe der Schöpfungsakte bezeichnen wollen, welche unſere Vernunft in Anſehung der Weſensverſchiedenheit der geſchaffenen Dinge unterſcheide, d. h. diejenige Stufenfolge der Dinge, die ſich ergeben würde, wenn die Schöpfung ſämmtliche, zum Theil freilich nur in der Abſtraktion unſeres Denkens vorhandenen, Daſeinsſtufen, von der durch unſere Sinne nicht wahrnehmbaren erſten Materie bis zu den unſerer Wahrnehmung ſich darbietenden Einzeldingen, wirklich durchlaufen wäre. So könne aber in Wahrheit der Verlauf der Schöpfung gar nicht geweſen ſein, weil das unſerer Vorſtellung von der Wirkungsweiſe Gottes widerſpreche. Das göttliche Wirken iſt nämlich ſtets auf einen, ſowohl in ſich ſelbſt vollendeten, als auch nach Außen hin deutlich erkennbaren, Zweck gerichtet, es hat immer eine durchaus beſtimmte und ſtreng umgrenzte Weſenheit zu ſeinem Ziele, das durch die in der Wirklichkeit hinzutretenden Accidenzien ſogar noch viel genauer differenzirt werde [1]). Wie ſollte nun die Schöpfung einer formloſen Materie mit dieſer uns bekannten Wirkungsweiſe Gottes vereinbar ſein? Die Annahme einer ſolchen, jeder beſtimmten Weſenheit und eines eigentlichen Selbſtzwecks entbehrenden, Materie iſt nur als eine Hülfskonſtruktion unſerer Vernunft zu betrachten, die, um die Entſtehung der Körperwelt zu erklären, die Annahme eines ſolchen Subſtrats nicht entbehren kann. Exiſtenz der Wirklichkeit nach kann man ja nicht einmal der Gattung oder der Art, ſondern einzig und allein den Einzeldingen zuerkennen [2]); wir haben alſo in den von uns angenommenen

[1]) Em. Nam. S. 10 Text, deutſche Ueberſ. S. 15; daſ. S. 11 Text, deutſche Ueberſ. S. 15.

[2]) Daſ. Das iſt der bekannte ariſtoteliſche Satz, daß nur die Einzeldinge Subſtanzen ſind. Metaph. VII, 1. Daſ. XII, 5: ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ, τὰ δ' οὐ χωριστὰ οὐσίαι ἐκεῖνα; ebenſo an vielen anderen Orten.

Schöpfungsakten nur ein Werk der Abſtraktion und nicht den Verlauf des wirklichen Schöpfungshergangs zu erblicken. Mit dieſer Erklärung iſt A. b. D. wieder glücklich in den ſicheren Hafen des Ariſtotelismus eingelaufen und blickt im weiteren Fortgang ſeiner Unterſuchnng kaum noch einmal auf dieſe wunderliche Epiſode zurück. Die hier vorgetragene Theorie hat für ihn, wie er es ſelber ausſpricht, nur die Bedeutung einer, dem Bedürfniß nach architektoniſcher Abrundung der Begriffe dienenden, Hypotheſe, bleibt aber ohne jeden Einfluß auf ſein ſonſtiges Denken. Die wirklichen, aus dem innerſten Weſen des Ariſtotelismus heraus ſich ergebenden, Einwände gegen die bibliſche Schöpfungslehre finden hingegen weder hier noch an einer anderen Stelle ſeines Buches irgendwelche Berückſichtigung. Nicht einmal den Verſuch hat A. b. D. gemacht, die von der Bibel gelehrte zeitliche Schöpfung Ariſtoteles und den arabiſchen Ariſtotelikern gegenüber zu begründen, und wenn dieſer Lehre nicht zufällig einmal, als einer der Grundlehren des Judenthums, Erwähnung geſchähe [1]), ſo würde man ſich verſucht fühlen, A. b. D. auch in dieſem Punkte als einen getreuen Anhänger des Ariſtoteles zu betrachten.

Die Entdeckung des Gewährsmannes, dem A. b. D. in ſeiner Schöpfungslehre gefolgt iſt, wird uns jedoch für den ſo auffälligen Mangel an Uebereinſtimmung zwiſchen dieſer Darſtellung und ſeinem ſonſtigen Standpunkte vielleicht eine hinreichende Erklärung bieten. A. b. D. verdankt nämlich ſeine Hypotheſe über die begriffliche Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsakte Niemandem anders als Ibn Gebirol. Trotz der tiefgewurzelten und in der totalen Verſchiedenheit ihrer Geiſtesrichtung begründeten Abneigung, die A. b. D. gegen die Philoſophie Ibn Gebirol's empfindet, haben wir in der Schöpfungstheorie unſeres Philoſophen eine Entlehnung aus dem

[1]) Em. Ram. S. 99 Text, deutſche Ueberſ. S. 128.

Mekor Chajim Gebirol's vor uns. Die innere Abneigung aber, die er gegen die ganze Anſchauungsweiſe Ibn Gebirol's empfindet, verhindert A. b. D. auch, die, dieſem unſympathiſchen Schriftſteller entlehnten, Gedanken mit ſeinen eigenen zu einem einheitlichen Syſtem zu verſchmelzen. Die, im unmittelbaren Anſchluß an ſeine Darſtellung der Schöpfungstheorie gegen Gebirol gerichtete, Polemik weiſt uns auch auf die Partie im Mekor Chajim hin, aus welcher dieſe Darſtellung gefloſſen iſt. „Wenn die Welt, ſagt Gebirol daſelbſt, eine körperliche Subſtanz iſt, ſo folgt daraus, daß in derſelben Weiſe, wie in der mit Geſtalt und Farbe ausgeſtatteten Subſtanz der Körper der Stoff für die von ihm getragenen Formen, nämlich die Farbe und Geſtalt iſt, dieſe hingegen deſſen Formen ſind, ſo auch in Betreff der körperlichen Subſtanz der Welt Etwas vorhanden ſein müſſe, was der Stoff der Körperlichkeit iſt und wovon die Körperlichkeit die Form iſt“ [1]). Die Stufenreihe der verſchiedenen Stoffe ſtellt Gebirol weiter, von unten aufſteigend, in folgender Weiſe dar: „Der beſondere künſtliche (d. i. der der Bearbeitung durch die Kunſt unterliegende) Stoff iſt getragen (d. h. hat zu ſeinem Subſtrat) durch den beſonderen natürlichen Stoff, der beſondere natürliche Stoff durch den allgemeinen natürlichen Stoff, der allgemeine natürliche Stoff durch den

---

[1] Munk, Mélanges Hebr. Text. II. Buch. §. 1: כי אם העולם עצם נשמי, כמו שהיה הנשם עצם בעל הבניה וגוון [ו] יתחייב מזה שיהא הנוף יסוד לצורות הנשואות בו, כלומר התבניות והגוונים ושאר המקרים ושיהיו אלו הדברים צורה לו, כמו כן התחייב שיהיה בכאן דבר אחד הוא יסוד לנשמות ושיהיה הנשמות צורה לו. Munk's Ueberſetzung giebt den Sinn des Satzes nicht richtig wieder. Die ein wenig verſchlungene Konſtruktion wird verſtändlicher, wenn wir das erſte Mal ויתחייב leſen. Ebenſo ſcheint mir der Schluß des unmittelbar folgenden Satzes einer anderen, als der von Munk vorgeſchlagenen, Emendation zu bedürfen. Es muß nämlich geleſen werden: ועל בן יתחייב שיהיה בכאן יסוד [ב ל ח י] בוחש הוא הנושא לצורת הנשם, vgl. daſelbſt.

ſphäriſchen Stoff (d. i. der Stoff, aus dem die Himmelskörper beſtehen), der ſphäriſche Stoff durch den allgemeinen körperlichen Stoff und der allgemein körperliche Stoff endlich durch den allgemeinen geiſtigen Stoff“ [1]). Die von A. b. D. angenommene Reihe der einzelnen Schöpfungsakte iſt nichts Anderes als die hier von Gebirol aufgeſtellte Stufenreihe der verſchiedenen Stoffe, nur mit Etwas anderen Worten ausgedrückt. Bei A. b. D. richtet ſich der erſte Akt der Schöpfung auf die noch jeder Form entbehrende, und darum durchaus beſtimmungsloſe erſte Materie, die Gebirol ganz ihrem Weſen entſprechend den allgemeinen geiſtigen Stoff nennt [2]). Aus dieſem ſtammt bei Gebirol der allgemeine körperliche Stoff, der mit dem, bei A. b. D. aus der Vereinigung der Form der Körperlichkeit mit der erſten Materie entſtandenen, Urkörper identiſch iſt. Der allgemein körperliche Stoff liegt nach Gebirol dem ſphäriſchen Stoff oder dem Stoff der Himmelskörper zu Grunde und dieſer wieder dem allgemeinen natürlichen Stoff; dazu bildet bei A. b. D. die Entſtehung der Himmelskörper und der Elemente aus dem Urkörper die entſprechende Parallele. Wie ſodann bei Gebirol der allgemein natürliche Stoff dem beſonderen natürlichen Stoff, ſo liegen bei A. b. D. die Elementarſtoffe den Naturkörpern zu Grunde. Der beſondere natürliche Stoff endlich bildet bei Gebirol die Grundlage für den beſon-

[1]) Munk Mélanges. Hebr. Text und franz. Ueberſ. Aus der handſchriftlich vorhandenen lateiniſchen Ueberſetzung zieht Munk folgenden Paſſus hierher: Materia particularis naturalis subsistit in materia naturali universali et materia universalis naturalis subsistit in materia universali coelesti et materia coelestis universalis subsistit in materia universali corporali et materia universalis corporalis subsistit in materia universali spirituali.

[2]) Auch A. b. D. rechnet an einer Stelle die erſte Materie zu den unkörperlichen Subſtanzen. Em. Ram. S. 64 Text, deutſche Ueberſ. S. 80: ואחר כן עלו אל ידיעה שלשה עצמים בלתי גשמיים והם החומר הם שותף ליסודות הארבעה וגו׳.

deren künſtlichen Stoff, wie bei A. b. D. der Naturkörper für den durch die Kunſt bearbeiteten Körper.

Bevor A. b. D. in ſeiner Darſtellung fortfährt, unterwirft er noch die von Gebirol gegebene Definition der erſten Materie einer Kritik, um ſich dadurch gewiſſermaßen der Abhängigkeit zu erwehren, in die er hier, ſo ſehr gegen ſeinen Willen, Gebirol gegenüber gerathen iſt. Es iſt ſo recht charakteriſtiſch, für den ſtrenggläubigen Ariſtotelismus, wie er uns in dieſer Ausdehnung allerdings zum erſten Mal bei A. b. D. entgegentritt, durch dieſen aber in der jüdiſchen Religionsphiloſophie des Mittelalters überhaupt Wurzel gefaßt hat, unſeren Philoſophen ſo unverdroſſen und zuverſichtlich mit ſeinen ariſtoteliſchen Argumenten gegen eine Lehre ankämpfen zu ſehen, die eingeſtandener Maaßen auf ganz anderen Vorausſetzungen gegründet iſt und daher ſelbſtverſtändlich mit den Dogmen der ariſtoteliſchen Philoſophie häufig in Konflikt gerathen muß [1]). Die Konſequenzen, die ſich aus der Verſchiedenheit des beiderſeitigen Standpunkts mit Nothwendigkeit ergeben, werden von A. b. D. mit aller Schroffheit abgewieſen, ohne daß er ſich eigentlich von dieſer grundſätzlichen Verſchiedenheit ſelbſt Rechenſchaft zu geben ſcheint. Sein Urtheil über Gebirol faßt A. b. D. an dieſer

[1]) In einem Punkte läßt ſich A. b. D. jedoch ſogar eine entſchiedene Ungerechtigkeit gegen Gebirol zu Schulden kommen. Seine Polemik richtet ſich nämlich an dieſer Stelle in erſter Reihe dagegen, daß Gebirol (I. Buch, §. 6) von der erſten Materie unter Anderem auch die Exiſtenz prädicirt habe. Dieſe aber könne nur von dem in actu Exiſtirenden, nicht aber von der Materie prädicirt werden, in deren Begriff es ja gerade liege, daß ſie nur die Möglichkeit der Exiſtenz darbiete. Gebirol aber hat ſelber nicht unterlaſſen, dieſe Einſchränkung ausdrücklich hervorzuheben. Munk Mélanges. Hebr. Text. I. Buch, §. 8: ואמנם אמרנו שחיסוד נמצא כשהצורך אליו הצורה הרוחנית, אמרנו שהיסוד נמצא למציאות, שהוא הגון לו כשתדבק בו הצורה, אבל בעצמו אינו הגון למציאות, אבל אם היה אי אפשר בלתו הוא הגון כלומר המציאות בפעל, למציאות אחר כלומר המציאות בכח, vgl. Em. Ram. S. 11 Text, deutſche Ueberſ. S. 16.

Stelle in die Worte zusammen: „Alle seine Reden im Mekor Chajim aber sind von derselben Art“ [1]); daß eine so durchgängige Verschiedenheit in den einzelnen Ansichten jedoch in der Verschiedenheit des Standpunkts ihre Begründung finde, das ist eine kritische Auffassung der geschichtlichen Entwicklung philosophischer Systeme, die der Befangenheit des naiven Aristotelikers durchaus fern liegt. Es ist eben eine überaus merkwürdige und noch immer nicht genügend aufgeklärte Ausnahmestellung, die Gebirol in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie einnimmt, indem er sich in der Blüthezeit der arabisch-aristotelischen Philosophie mit entschiedener Vorliebe den Anschauungen der neuplatonischen Philosophie zuneigt.

A. b. D. kehrt jetzt wieder zu den Begriffen: Form und Stoff, von denen aus er zur Wesensbestimmung der Materie gelangt war, zurück, indem er die in der aristotelischen Philosophie so bedeutsame Frage nach dem Verhältniß des Substanzbegriffes zu diesen beiden, das Wesen der Dinge konstituirenden, Principien aufwirft. Auf der einen Seite, sagt er, wäre man geneigt, den Stoff als Substanz zu bezeichnen, da, wenn überhaupt ein Sein zu Stande kommen soll, das Vorhandensein des Stoffes die erste Voraussetzung bildet. Andererseits jedoch scheint auch die Form einen Anspruch darauf zu haben, als Substanz anerkannt zu werden, da sie es ja eigentlich ist, die dem in Wirklichkeit Nochnichtexistirenden die Existenz der Wirklichkeit nach verleiht. Der Stoff kann daher jedenfalls nur in bedingter Weise, nämlich zwar als *gedachte*, nicht aber als *wirkliche* Substanz betrachtet werden [2]). Es läßt sich aber auch gegen die Substanzialität der Form ein Einwand erheben, nämlich der, daß die Formen, da sie meist wieder zerstört würden, in dieser Beziehung den Charakter der *Accidenzialität* an

[1]) Em. Ram. S. 11 Text: וכל דבורו בסקור החיים אמנם הוא מזה המין.

[2]) Em. Ram. S. 11 Text: אמנם הוא עצם מושכל לא נמצא.

ſich trügen. Dieſer Einwand iſt jedoch darum nicht ganz berechtigt, weil die Dinge ihre Weſenheit und Beſtimmtheit erſt der Form verdanken, während es im Begriff des Accidenz liegt, erſt dann zu den Dingen hinzuzutreten, wenn dieſe ihrem Weſen nach bereits abgeſchloſſen ſind [1]). Die Subſtanzialität der Form bleibt mithin beſtehen, nur muß zwiſchen vergänglichen oder körperlichen und unvergänglichen oder geiſtigen Formen unterſchieden werden [2]).

A. b. D. kann, wie Ariſtoteles ſelbſt, in Folge der bald hierhin bald dorthin ſich neigenden Gründe in dieſer Frage zu keiner ſicheren Entſcheidung gelangen und nimmt ſchließlich nach mehrfachem Hin- und Hererwägen zu der, auch von Ariſtoteles ergriffenen, Auskunft ſeine Zuflucht, daß er beiden, der Form wie dem Stoffe, den Charakter der Subſtanzialität zuerkennt, jedoch mit der bereits hervorgehobenen Beſchränkung, daß der Stoff nur der Möglichkeit nach, die Form aber der Wirklichkeit nach Subſtanz ſei [3]).

Form und Stoff alſo ſind die beiden, das Weſen der ſinnlichen Erſcheinungen konſtituirenden, Principien, die in deren wirkliches Sein eingehen. Das Werden der Dinge ſetzt jedoch zu ſeiner Erklärung noch ein drittes Princip voraus, und zwar die Negation der Form, das iſt die ariſtoteliſche

---

[1]) Daſ.: אך המקרים אמנם יאמרו על מה שישיג הגשם אחד היותו מצויין, אבל היא הצורה עושה הגשם ברצון האל יתי ומיחדת אותו ומשמתו מה שהוא, והמקרה לא יעשה העצם, אם כן הצורה עצם.

[2]) Cm. Nam. S. 11 Text, deutſche Ueberſ. S. 16; daſ. S. 23 Text, deutſche Ueberſ. S. 30.

[3]) Siehe z. B. Ariſt. Metaph. VII, 2. Anf. *ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὥς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ' ἔστιν ἡ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστιν.* Daſ. I, 1042. a, 26 *ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον ἄλλως μὲν ἡ ὕλη . . . . ἀλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή κ. τ. λ.* Man vergleiche hierzu die ebenſo lichtvolle wie ſcharfſinnige Unterſuchung dieſes Punktes bei Zeller Philoſ. d. Griechen. II, 2. Abth. S. 259.

στέρησις. Das Werdende nämlich kann zu dem, was es wird, nur aus einem Andersſeienden werden. Freilich aber kann nicht aus jedem Andersſeienden Jedes, ſondern nur aus einem beſtimmten Andersſeienden ein Beſtimmtes werden. So wird z. B. der Vogel zwar aus einem Nichtvogel ein Vogel, aber nicht aus jedem Nichtvogel, z. B. nicht aus dem Stein oder der Palme, ſondern nur aus dem Ei, das, obſchon es kein Vogel iſt, doch die Fähigkeit hat, Vogel zu werden. Es wird aber das Andersſeiende zu dem, was es wird, durch die Negation ſeiner bisherigen und die Aufnahme einer neuen Form. Der Entſtehung des Vogels geht die Negation des Ei's, die Negation der Unwiſſenheit dem Entſtehen des Wiſſens und die des Unrechts dem Entſtehen des Rechts voraus [1]). Dieſe ganze Lehre von Form und Stoff iſt jedoch nur

---

[1]) Als Schriftbeleg für die Lehre von Form und Stoff führt A. b. D. unter Anderem auch Jerem. 18, 1 u. ffg. an. Vielleicht hat die Interpretation dieſer Stelle, nach welcher den Worten: כחמר ביד היוצר die Lehre von Stoff (חמר) und Form (צורה) zu Grunde liege, zu der bekannten Sage Veranlaſſung gegeben, Jeremia ſei der Lehrer Plato's geweſen. Die ariſtoteliſche Lehre von Form und Stoff iſt ja in der That nur eine Modifikation der entſprechenden platoniſchen Lehre. Von der wiſſenſchaftlichen Ethik, in deren Darſtellung A. b. D. vielfach dem Plato folgt (vgl. Einleitung und das letzte Kapitel dieſer Abhandlung) behauptet er ausdrücklich, die Philoſophen hätten ihre Lehren meiſt der Schrift entlehnt. Auch die platoniſchen Seelenkräfte findet A. b. D. in einer Stelle des Propheten Jeremia wieder. Vgl. Em. Ram. S. 46 Text, deutſche Ueberſ. S. 59. Ueber die erwähnte Sage vgl. Gedalja ibn Jachja. Schalſcheleth Hakabalah s. v. חכמי יון; Seder Hadoroth ed. Warſchau S. 66 u. a. a. O.

Die Annahme, die griechiſchen Dichter, Geſetzgeber und Philoſophen hätten Manches der heiligen Schrift entlehnt, iſt freilich, vielleicht durch Philo angeregt, auch ſchon bei den Kirchenvätern ſehr verbreitet. Vergl. z. B. Juſtinus Martyr. Apolog, I. Cap. 44; Cohortatio ad Graecos Cap. 14, Clemens Alexandrinus Strom. I, 1; daſ. I, 17; Pädag. II, 1. Von Plato, der bekanntlich unter den „heidniſchen Philoſophen" den Kirchenvätern am meiſten Sympathie einflößt, hat ſogar auch Auguſtin eine Zeit lang geglaubt, er ſei ein Schüler des Propheten Jeremias geweſen (De doctrina christ. II. Cap. 29), während er ſpäter (De civit.

auf die körperlichen, nicht aber auf die unkörperlichen Subſtanzen anwendbar. Darum iſt es auch eine ſich ſelber widerſprechende Annahme, wenn Gebirol auch von den Engeln behauptet, ſie ſeien aus Form und Stoff zuſammengeſetzt, denn als ihrem Begriffe nach einfache Weſen können ſie nicht durch die Vereinigung zweier Principien, der Form und des Stoffes, entſtanden ſein.

Dr. Guttmann.

Dei VIII, 11) die geſchichtliche Unmöglichkeit dieſer unter den Chriſten verbreiteten Annahme einſah. Den erſten Anſtoß zur Bildung dieſer Sage in chriſtlichen Kreiſen hat wahrſcheinlich die hiſtoriſche Ueberlieferung von der ſpäteren Auswanderung des Jeremias nach Aegypten gegeben, wohin ja auch Plato auf ſeinen Reiſen gekommen ſein ſoll, wie die Begegnung des Hellenismus mit dem Moſaismus überhaupt nach Aegypten verlegt wurde. (Cohortatio ad Graecos. Cap. XIV).

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

Baruch Zarfathi nur B. und W., B. Kama III., aber in beiden gleichmäßig שרצפטי verschrieben [1]).

בשר על גבי גחלים. B. Mez, VI. 365: ר"ח וראב"ן וכן פירשו הגאונים fügen B. und W. hinzu: בס' בשר על גבי גחלים. Dieses Buch (vgl. Asulai II. s. v.) ist noch in B. und W. Jebam. IV. citirt.

Bechor Schor s. weiter Joseph Bechor-Schor.

Berachja a. **Nikola** nur in Ed. Berach. IV. 90 in einer 'הגה, aber ר' ברכי' מצוקולא corrumpirt [2]).

Binjamin, ein Piut-Dichter, den Landshut (Amude-ha-Abora s. v.) nach Ed., Rosch ha-Schana III. 720 Ende, annimmt. S. aber weiter: Schimschon b. Jona.

Binjamin a. **Canterbury** [3]) (E. מקנטבוריא, B. ה"ר מקנטבריא, W. gar ה"ר מקודטביל) Ab. Sara II. 826.

Chajim ha-Cohen, Ketub. II. 146 (B. und W. bloß: הרב הכהן), Scheb. II. (ed. Riwa) 1174; auch Chajim Cohen-Zedek (Peßach. II. 573) und Chajim ha-Cohen ha-

---

[1]) Vgl. Luzzatto, Ozar-Nechm. II. S. 10.
[2]) Vgl. Zunz a. a. O. S. 97.
[3]) Vgl. Zunz, a. a. O. das.

gadol (das. סוד של פסח, Ende) genannt. War im J. 1180, als Philipp August in Frankreich sämmtliche seiner Herrschaft unterworfenen Juden plötzlich einkerkern ließ (בתפיסת צרפת), ein angesehener Gesetzeslehrer und, wie es scheint, ebenfalls eingekerkert (Ab. Sara IV. 847 Ende und das. 856). Seine Aeußerung, er hätte sich, trotzdem er Ahronide ist, an der Beerdigung des R. Tam, seines Lehrers, betheiligt, wird, nach Meïr v. Rothenburg's „Hilchot Abelut" Nr. 114, in M.-Katan 920 reproducirt.

Chajim b. **Joseph**, von dem Ed. Gitt. Hagah. 471 ein Ga. beibringt.

Chajim b. **Isaak**, von dem Kidd. Hagah. 560 ein Responsum gebracht ist, wahrscheinlich der Sohn Isaak Or-Sarua's, dessen „kleiner Or-Sarua" in den Hagahot oft citirt ist (s. ob. S. 480, Anm. 2).

Chajim b. **Isaak** ha-**Zarfathi** (B. und W. bloß ה"ר חיים הצרפתי) B. Batra IX. 627.

Chajim b. **Mose**, in Wiener-Neustadt [1]), Schwiegervater und Respondent Abigdor ha-Cohen's, (s. das.) [2]), war bei Isaak Or-Sarua zur Zeit als dieser sein Buch bereits geschrieben hatte (Hagah. Kidd. 570).

Chajim a. **Paris**, B. Kama VIII. 87 (B. u. W. lesen bloß רבי' חיים) von Meïr v. Rothenburg citirt.

Chananel, dessen Talmud-Commentar (פי' ר"ח) sehr häufig citirt ist. Sein ס' המקצועות (in B. und W. auch: המקצעין) ist unter Andern auch in Scheb. I. 756, angeführt; das ihm zuge-

---

[1]) S. Chajim Or-Sarua, Ga. Nr. 149.

[2]) Sein ob. vor. Jahrg. S. 559 Anm. 2. erwähntes Responsum beginnt: שאל ה"ר אביגדור כהן את חמיו, בית שישראל וגוי שותפין בו אם חייב במזוזה . . וזאת אשר השיב „מעשה הרב כלו (W. שלו) חמד, שואל מעבדו וצעיר; דבר הידוע לו, ואין מסרבין לגדול, ואומר אני בקוטן דעתי הואיל וחרשני הרב" und schließt: חיים עבדך בן משה. Das Responsum steht, stark gekürzt, Hagah. Chol. 742.

ſchriebene ס' תשץ in Synh. III. 696 und Ketub. XII. 265; ſeine הלב' שחוטה Chol. III. 614 und 616. R. ha-Schana III. 722, wo in Ed. ſeines Siddur Erwähnung geſchieht, iſt in Ed. für ר"ח zu leſen ר"ת; vgl. weiter s. v. Jacob b. Meïr.

Chanina b. **Jehuda**, ſo Ed., während B. und W. Chananja b. Jehuda leſen [1]). Ketub. 161 wird im Namen des Ittur (Ed. hat falſch עשור) ein Reſponſum von ihm angeführt.

Chisdai a. **Regensburg**, Mikwaot, 746 Ende (וכבר הי' מעשה ברינג נשם' ופסלה הרב ר' חסדאי). Vielleicht der ſonſt unbekannte Piut-Dichter Chisdai, den Zunz (Lit. Geſch. S. 345) erwähnt.

Chiskija, eine ſehr häufig angeführte Autorität, unter welcher, obwohl es verſchiedene vor Mardochai lebende Lehrer dieſes Namens gab [2]), wie es ſcheint, immer Chiskija b. Jacob in Magdeburg zu verſtehen iſt, der dem Gelehrtenkreiſe: Iſaak Or-Sarua, Abigdor ha-Cohen und Meïr v. Rothenburg angehörte. Jebam. II. 15 iſt in Ed. ein Reſponſum Chiskija's erwähnt, welches die Reſpp. z. Maimuni (Iſchot, Nr. 8) vollinhaltlich im Namen des Chiskija v. Magdeburg [3]) bringen [4]). Ketub. Hagah. 291 bringt Ed. eine Anfrage Chiskija's an Abigdor ha-Cohen und die Antwort desſelben mit der Bemerkung, daß dieſes Reſponſum eigentlich zu Jebam. II. gehört; B. und W., die das Reſponſum in der That dort bringen, haben am

---

[1]) Vgl. Frankel, Nachtalm. Reſponſen S. 73.

[2]) S. Zunz, Lit. Geſch. S. 621. Noch ein Chiskija, der an Jehuda ha-Cohen den Jüngern (ſ. weit. s. v.) eine Anfrage richtet, hat in Böhmen gelebt. S. Meïr v. Rothenb. Ga. ed. Prag, Nr. 887.

[3]) מיידבורק, vgl. Frankel-Grätz, Monatsſch. 1871, S. 262.

[4]) Die Identität der beiden Reſpp. ergiebt ſich aus dem behandelten Gegenſtande, ſpeciell aus der Berufung auf „Scheeltot". Joſeph Kolon, der (G a. Nr. 160, S. 170b. ed. Ven.) dasſelbe Reſponſum bringt, aber den Reſpondenten Chiskija aus Würzburg nennt, hat dieſe beiden Chiskija miteinander verwechſelt; vgl. Zunz, a. a. O. daſ.

Schluſſe der Anfrage: ע"כ שאלת הר' חזקיהו בן הרר יעקב, und giebt ihm Abigdor daſelbſt den Ehrentitel מורי תגדל הרב ר' חזקי. Er war auch Reſpondent des Iſaak Or-Sarua, der ihn wiederholt als jungen Mann (בחור) bezeichnet, aber gleichwohl mit großer Auszeichnung behandelt [1]), des Meïr v. Rothenburg [2]), und Jechiel's aus Paris (Gitt. IV. 379). Am häufigſten werden ſeine, auch von Andern viel citirten [3]), Peſſakim angeführt (B. Kama VII. 79 u. B. u. W., daſ. X. 166; B. Mez. VI. 370; B. Batra VIII. Anfang, Scheb. IV. 770 u. A.), außerdem noch ſeine Hagahot (Roſch ha-Schana III, 720) [4]), ſein Priſcha (in הב' א"י; ſ. Beil. III.) und endlich ſeine Toſſaphot (Sabb. Hagah. (zu II.) 455, u. B. u. W. zu B. Mez. V.). Chiskija war Sproſſe einer angeſehenen Gelehrtenfamilie [5]), Onkel Meïr's v. Rothenburg [6]), und Schüler des Abraham חלדיק (ſ. ob. s. v.). Sein, auch ſonſt vielfach corrumpirter, Name wird bald חזקה oder חזקדו, bald יחזקה oder יחזקדו geſchrieben [7]). Letzteres iſt entſchieden das Rich-

---

[1]) Or-Sarua I. S. 41.

[2]) Ga. ed. Lemb. Nr. 109.

[3]) So von Hagah. Maim. z. B. הי' גזילה IX. 1 u. 2; חובל ומזיק V. 4, VI. 1 u. VIII. 4; von Chajim Or-Sarua, Ga. Nr. 23, vom Züricher Semak (ſ. Zunz, Ritus S. 115), Hagahot Aſcheri als מהרי"ח u. ſ. w.

[4]) Ed. daſ. lieſt והר' יצחק הניה, B. u. W. aber, die dieſen Paſſus daſ. II. bringen, richtig והר' חזקיה vgl. ob. s. v. Abraham חלדיק.

[5]) Or-Sarua, daſ.: בחור המפלא מקום אבותיו.

[6]) Deſſen Ga. ed. Crem. Nr. 20, wo aber יחזקי ממובורק verſchrieben für מפיידבורק ſteht; vgl. Reſpp. z. Maim. ס' נשים, Nr. 8.

[7]) An einer und derſelben Stelle, Gitt. IV. 379, wird er erſt יחזקיהו dann חזקיה genannt. Später wurde, wahrſcheinlich in Folge der falſch aufgelöſten Abbreviatur מהרי"ח, ſein Name ſogar in Jecheskel corrumpirt, ſ. Benjacob, Debarim Attikim II. S. 9; auch mit den von Jakob Levi, Ga. Nr. 32 erwähnten מסקי מהר' יחזקאל ſind offenbar Chiskija's Peſſakim gemeint. Gittin, Hagah. 559 iſt ſein Name ebenfalls Jecheskel u. z. ממרברוק verſchrieben, während die Parallelſtelle, Reſponſ. z. Maim. Iſchot Nr. 8 richtig Chiskija מפיידבורק hat.

tige [1]), und ist die Abbreviatur רי״ח oder מהרי״ח (= מורי הר׳ ר׳ יחזקיהו), unter der er, besonders in Hagahot Ascheri, oft citirt wird, nur so richtig aufzulösen [2]).

Dan, s. vor. Jahrg. S. 123.

David, Vater des Mar-Rab Meborach, Succa, Ende in B. und W.

David, Vater des Samuel b. David (ha-Levi?) s. w. s. v.

David b. **Kalonymos**, Jebam. XVI. 92. Zeitgenosse des Elieser b. Joël und des Baruch b. Samuel, die an ihn Anfragen richten (Ketub. II. 149, Gitt. IX. 445, wo B. u. W. für ר׳ קלונימ׳ in Ed. דוד בר קלונימוס lesen, u. Ab. Sara V. 856). Er wohnte später in Münzburg, weshalb er auch David v. Münzburg hieß [3]) (B. Kama, Hagah. 659). Seine Responsen sind in Ed. zu Ketub. III. 155 erwähnt [4]).

David ha-Lewi B. Mez. V. 332.

David a. **Metz**, Peßach. II. 589 (B. u. W. bloß ר׳ דוד) von Samuel aus Falaise angeführt, und Berach. VI. 119.

David a. **Münzburg**, s. D. b. Kalonymos.

David b. **Schealtiel**. Ein von ihm, Schneor b. Mose ha-Levi und Jacob b. Jacob gemeinschaftlich unterzeichnetes Ga. s. Ed. Hagah. Ketub. 283; aus demselben ergiebt sich, daß er Zeitgenosse des Elieser b. Joël ha-Levi war. Er war auch Respondent des Isaak Or-Sarua und des Baruch b. Samuel [5]), lebte also um 1220.

---

[1]) S. Isserlein, ת׳ הדשן Nr. 223. Daselbst heißt es allerdings bloß: מהרי״ח הנזכר בחבורים היה שמו חזקיהו יכן כל זרע לבני משפחתו שנקרא על שמו; doch handelt es sich Isserlein hier bloß um die Fixirung des ו am Ende des Namens, daß am Anfange desselben noch ein י hinzuzufügen ist, ergiebt sich aus der Abbreviatur רי״ח; s. weiter.

[2]) S. Isserlein a. a. O. das. und Zunz, Ritus das.

[3]) Vgl. Wiener in Frankel's Monasschr. 1863. S. 166 flg.

[4]) Vgl. noch Or-Sarua I. S. 15 und Respp. z. Maim. Ischot Nr. 26.

[5]) S. Chajim Or-Sarua Ga. 103. u. 121 und Respp. z. Maim. Ischot Nr. 35.

Elasar b. **Jehuda** a. **Worms**, Sohn des Jehuda b. Kalonymos b. Moses (s. das.), Zeitgenosse des Baruch b. Samuel (Ketub. VIII. 207), Lehrer des Isaak Or-Sarua (Meg. IV. 832), Verfasser des viel citirten „Rokeach". Sein „Seder ha-Teschuba" wird Scheb. I. 755 angeführt.

Elasar (b. Samuel) a. **Verona**, so B. und W. Chol. III. 631, während Ed. falsch Elieser und noch dazu מטרונא hat. Er war Schüler des Isaak b. Samuel (ריא"ז) und Lehrer Abigdor ha-Cohens [1]). Hilchot Mikwaot (Nidda) 745 bringt Ed. nach „Rokeach" zwei Responsen von Elieser aus Verdun (מוירדינ"א u. מוירדין), die B. u. W. Elasar a. Verona (מירונא) zuschreiben, und zwar mit Recht, wie sich aus „Rokeach" Nr. 377 ergiebt, wo er mit vollem Namen Elasar b. Samuel a. Verona genannt wird, den Conforte [2]) demnach fälschlich von Elasar a. Verona unterscheidet.

Elasar a. **Worms**, s. E. b. Jehuda aus Worms.

Elchanan. Unter diesem Namen werden zwei Lehrer dieses Namens angeführt, und zwar:

Elchanan b. **Isaak**, Sohn des Tossaphisten Isaak b. Samuel [3]), auf den sich (Chol. III. 613) Jechiel aus Paris beruft. Seine Tossaphot sind Ab. Sara V. 858, angeführt. Ungleich jünger, ein Zeit- vielleicht auch ein Studien-Genosse des Mardochai, ist

Elchanan b. **Perez**, Sohn des bekannten Lehrers des Mardochai [4]), der demnach nur in den interpolirten Theilen des

[1]) S. Beil. V. Nr. 3; vgl. Rokeach Nr. 377, wo Elasar a. Verona sagt: וקבלתי ממורי רבי יצחק.

[2]) Kore, S. 18b., wo diese beiden Esasar a. Verona gesondert aufgezählt sind.

[3]) S. Asulai s. v., Zunz, z. Gesch. S. 34 u. Lit.-Gesch. S. 238.

[4]) S. kleine Halachot, Hilchot Tefillin, ed. Riwa 1493: שאל ה"ר אלחנן את הר"ף אב"י. Dieses הר"ף ist die gewöhnliche Abbreviatur für R. Perez, den Lehrer des Mardochai; vgl. vor. Jahrg. S. 120.

rheiniſchen Mardochai, beſonders in den kleinen Halachot und in den Hagahot Schlettſtadt's unter Elchanan verſtanden ſein kann. Im öſtreichiſchen, ſowie in den urſprünglichen Beſtandtheilen des rheiniſchen Mardochai iſt daher mit Elchanan immer b. Iſaak gemeint, ebenſo in den kleinen Halachot, wo er aus den Sens-Toſſaphot angeführt iſt. Das, kleine Halachot 954 erwähnte, Tikkun Tefillin gehört wohl ebenfalls ihm, und nicht Elchanan b. Perez an.

Eldad b. **Machli**, deſſen, vorgeblich von den zehn Stämmen mitgebrachten, Hilchot Schechita Chol. I. 571 angeführt werden.

Elieſer. Gitt. II, Ende fügt B. hinzu: מן אין לחמה ע"כ ; Sabb. XXII. führen B., W. u. M. מסרישת ר' אליעזר an. In dem Gelehrtenkreiſe, der Mardochai dnrch ſeine Lehrer am nächſten lag, gab es Mehrere dieſes Namens, die hier gemeint ſein können [1]).

Elieſer a. **Böhmen**, Zeitgenoſſe Iſaak ha-Lewi's (Kibd. III, 531) und Abraham b. Aſriel's, des Lehrers des Or-Sarua, B. u. W. zu R. ha-Schana Ende.

Elieſer der **Große**, Chol. III. 616, Peſſach. III. 596.

Elieſer b. **Joël ha-Levi**, ראביה (in den Mss. öfter מוהר"ר אליעזר הלוי = ראי"ה, oder auch רבי = רבי oder אבי העזרי), „des Held der Thora und Meiſter der Deciſion, dem man in der religiöſen Praxis getroſt folgen darf" [2]), Ur-Urgroßvater des Mardochai (ſ. vor. Jahrg. S. 108), neben Meïr v. Rothenburg die am häufigſten angeführten Autorität (ſ. vor. Jahrg. S. 281). Kleinere und größere Auszüge aus ſeinen ſehr umfangreichen [3])

[1]) Ein Reſpondent Meïr v. Rothenburg's (Ga. ed. Crem., Nr. 30, ed. Prag Nr. 243) hieß Elieſer b. Ephrajim, ein Anderer (Ga. ed. Crem. Nr. 10) E. b. Schelomiel; auch Abigdor ha-Cohen hatte einen Bruder R. Elieſer (Or-Sarua I. S. 206).

[2]) Or-Sarua II. S. 16.

[3]) Ab. Sara V. 856 אביה סימ' אלף ומ', Chol. III. 623 Ende gar: סימ' אלף וקנ"ח.

Werken Abi-Esri und Abi-Assaph begegnet man fast auf jeder Seite; sie sind, wo sie in Ed. nicht ausdrücklich als Quelle angegeben sind, an dem characteristischen, allenthalben vorkommenden, ורפיא, oder ורפיא בידי, sowie an dem häufigen ראב"ן וקני kenntlich. Nach dem ersten dieser beiden Werke pflegt er wohl auch „Rabbenu Abi ha-Esri" genannt zu werden (Meg. IV. 832, ed. Riwa z. St. liest falsch: רבי יצחק אבי העזרי). Außerdem werden sein משמטי כתובה (Ketub. XII. 265, in B. und W. auch Sabb. II. 276 und B. Batra III. 540 als Quelle angegeben) und seine Responsen (unter Anderer von B. u. W. auch B. Batra III. 553 als Quelle bezeichnet) angeführt. Ueber seine Abstammung s. vor. Jahrg. S. 81 flg. Bezeichnend ist es, daß er seinen Ur-Großvater Eljakim, so wie den Raben, וקני nennt (Kidd. II. 514). Er war Schüler seines Vaters Joël ha-Levi (B. Batra X. 651), des Elieser aus Metz (daf. IX. 611 und X. 651, Chol. III. 619 und 641), den er (B. Batra I. 482) einfach „mein alter Lehrer aus Metz" nennt, des Ephrajim b. Isaak in Regensburg (Rosch ha-Schana III. 720, des Matatia a. Chinon (s. daf.)) sowie des Isaak ha-Levi[1]). Der, Resp. z. Maim. ה' שכנים Nr. 32 erwähnten Respondent des Meïr v. Rothenbnrg, Abraham b. Elieser ha-Levi, dürfte sein Sohn gewesen sein.

Elieser v. Mainz, s. E. b. Nathan.

Elieser v. Metz s. E. b. Samuel.

Elieser b. Nathan, ראב"ן, Schwiegersohn des Eljakim aus Mainz (s. daf.), und zwar als angesehenen Lehrer bereits im J. 1145 (R. ha-Schana III. 720 Ende[2])); lebte ebenfalls in Mainz, wo er mit seinem Schwiegervater im

[1]) B. und W. zu Peßach. I. 177: ורבי אביה"ה קבל מר"י הלוי.

[2]) B. W. und M. lesen nämlich daf.: ור' אליקים נחלק עליהם ותחנו ראב"ן החזק דברי חמיו יב'; vgl. Eben ha-Eser des Raben Nr. 61.

Rabbinatscollegium saß (a. a. O. daſ., Chol. III. 637, Kidd. II. 514), weshalb er auch E. v. Mainz genannt wird (B. und W., B. Batra III.). Er war Reſpondent Meïr b. Samuel's und deſſen Sohnes Samuel (Raſchbam, Kidd. II. 514) und hat dem Schwiegerſohn des Jabez für die richtige Auszahlung der verſprochenen Mitgift Bürgſchaft geleiſtet (B. Batra X. 651). Seine Reſponſen werden oft citirt (u. A. B. u. W. daſ. IX. (שו"ת ראב"ן סי' תתק"ד), ebenſo ſein „Zofnat-Paneach" (Chol. VIII. 692, 721 und Ab. Sara IV. 847, wo B. hinzufügt: (סי' ש"י), ſeine Peſſakim (B. Batra I. 470); in der Regel aber iſt, wo er angeführt wird, ſein Eben ha-Eſer (Zofnat-Paneach) gemeint.

Elieſer a. **Prag**, offenbar mit E. aus Böhmen (ſ. daſ.) identiſch, wenn die Leſeart von B. zu Peſſach. II. 567 richtig iſt; aber Eb. daſ. hat Iſaak aus Prag, u. z. da der ganze Paſſus dem Or-Sarua entlehnt iſt, deſſen Lehrer Dieſer war, offenbar richtiger [1]).

Elieſer b. **Salomo**, ſo die falſche Lesart von Eb., Ab. Sara II. 814; B. u. W. haben dafür richtig Samuel b. Salomo [2]).

Elieſer b. **Samuel**, Taan. I. 629, gewöhnlich E. v. Metz — ראב"ם — genannt [3]), Verfaſſer des häufig citirten Buches „Jereïm", ferner eines Commentars zum Tractate Nedarim (B. Kama X. 150) und von Peſſakim (Nidda 747), Schüler des R. Tam (Chol. III. 629) Lehrer Baruch b. Samuel's und Elieſer b. Joël ha-Levi's (ſ. daſ.).

Elieſer b. **Schimſchon**, Verwandter und Zeitgenoſſe des Elieſer b. Nathan, (ſ. deſſen Eben ha-Eſer §. 98, S.

---

[1]) Vgl Zunz, z. Geſch. S. 93.

[2]) S. weiter s. v.; vgl. Reſpp. z. Maim. ס' משפטים Nr. 36.

[3]) S. Benjacob, Debarim-Attikim II. S. 8, Zunz, z. Geſch. S. 34.

38 b.) von dem Ed., R. ha-Schana I. 700 ein Responsum bringt, aus dem sich ergiebt, daß er Schüler Isaak b. Abraham's war. Er correspondirte mit Elieser b. Joël ha-Levi [1]), lebte in Köln [2]), in seiner Jugend, wie es scheint, in Mainz, (R. ha-Schana, das.) und später in Melun (Ketub. IX. 219). Scheb. IV. 760 Anfang liest B. und W., statt כת' ראב"ן in Ed., כת' רבי' אליעזר ב"ר שמשון, wie das. 761 auch Ed. hat.

Elieser a. **Toul**, B. Kama X. 187 und 193; er hatte einen Bruder R. Abraham und lebte eine Zeit lang als Lehrer oder Abschreiber in Boppard bei Chiskija b. Ruben [3]).

Elieser a. **Verdun** in Ed. öfter fälschlich für Elasar aus Verona (s. das.) gesetzt. Zunz (Hamaskir, VII. S. 21) will überhaupt keinen Lehrer dieses Namens annehmen und immer E. aus Verona lesen; doch schreiben B. u. W., die sonst immer richtig E. aus Verona haben, das Responsum in Jebam. XVI. 91, übereinstimmend mit Ed., E. aus Verdun zu [4]).

Elija, s. E. a. Paris.

Elija der **Alte** (הזק). B. Batra IX. 609 werden seine „Asharot" citirt [5]); B. und W. z. St. lesen: יסד הפייט רבי' אליה הזק מאורה. Vgl. weiter Elija b. Elija.

Elija Cohen s. Elija b. Elija.

Elija b. **Elija**. B. Batra IX. 635 richten R. Schimschon und Mar Elija Cohen eine Anfrage an R. Gerschom; aber B. und W. z. St. lesen, und zwar, wie sich aus Meïr v.

---

[1]) Or-Sarua I. S. 180.

[2]) Das. II. S. 21.

[3]) S. Chajim Or-Sarua, Ga. Nr. 39; vgl. Zunz, Lit.-Gesch. S. 621.

[4]) Mose a. Trani will sogar (Ga. Nr. 187), freilich mit Unrecht, in der vom Mard. gebrachten Stelle aus Rokeach Nr. 377 (vgl. Elasar a. Verona) מוורונא in מוורדון emendiren.

[5]) Vgl. hierzu Tossaph. B. Batra. 145 b. s. v. ואין השביעית משמטתה.

Rothenburg's Ga. ed. Prag Nr. 847 ergiebt, richtig: תשובת רבי נרשם מ"ה לסר שמשון (W. שמעון) כהן ולסר אליה כר אליה. Hier iſt offenbar Elija b. Alte, bekanntlich Schüler R. Gerſchom's gemeint, der demnach Elija b. Elija geheißen hat.

Elija a. **London**, Hagah. Sabb. (ed. Riwa) 232; ein Reſponſum von ihm Hagah. B. Batra 659 Ende.

Elija a. **Paris**, B. Batra III. 553, Meg IV. 831, wo B. und W. gar אליהו הזקן מפריש leſen. In der Regel wird er bloß Elija genannt, unter Anderen, als Reſpondent des Ri, Ketub. V. 174.

Eljakim b. **Joſeph**, M. Kat. 899, lebte in Mainz, und war Schwiegervater des Elieſer b. Nathan (ſ. daſ.); Ab. Sara III. 840 lieſt B. und W. für das falſche ורבי אליקים richtig חכמי אביו של ראב"ן.

Eljakim der **Vorſteher** (הפרנס), der die betagte Wittwe des Kalonymos b. Jacob (ſ. weit. s. v.) heirathete.

Ephrajim. Von den nachfolgend verzeichneten Lehrern dieſes Namens, die Mardochai anführt, werden zwei kurzweg „Ephrajim" genannt; und zwar iſt unter „R. Ephrajim" immer E. b. Iſaak und unter „mein Lehrer R. Ephrajim" E. b. Nathan zu verſtehen. Letzterer iſt auch an allen Orten gemeint, wo das חיכור des R. Ephrajim citirt iſt. (S. vor. Jahrg. S. 122).

Ephrajim b. **Iſaak**, einer der hervorragendſten unter den deutſchen Geſetzeslehrern und ſynagogalen Dichtern des Mittelalters [1]), eine nicht gewöhnliche Perſönlichkeit mit ſcharf ausgeprägtem Charakter. Er war als Schüler des R. Tam in Frankreich [2]), weshalb er auch den Beinamen „ha-Zarfathi"

---

[1]) Vgl. über ihn Zunz, Lit.-Geſch. S. 274 flg.

[2]) Meg. III. 812. Die Controverſe zwiſchen ihm und Joël ha-Levi iſt in Ed. daſ. ſehr gekürzt, B. und W. bringen ſie ausführlich, ziemlich genau wie ſie im Or-Sarua II. S. 19 flg. ſteht, unter Anderen auch die Worte: ובצרפת ראיתי רבי יעקב.

führte [1]). Von Zeitgenossen und von Späteren wird er häufig auch unter den Namen R. Jakir (s. weit. das.) angeführt. Er lebte und lehrte in Regensburg, wo er mit Mose a. Regensburg und Isaak b. Mardochai an der Spitze der Gemeinde stand und, wie es scheint, das Rabbinatscollegium bildete [2]), war aber auch, vielleicht nur gelegentlich einer Reise, in Worms [3]). Bemerkenswerth ist sein Verhältniß zu Joël ha-Levi. Dieser, ursprünglich sein Schüler [4]), wurde später sein ständiger Antagonist, wobei den Ton, den Ephrajim anschlägt, nicht selten ein höchst gereizter ist [5]); doch spricht Nichts dafür, daß es zwischen Beiden auch zu persönlichen Feindseligkeiten, ja sogar zu einem, vor nichtjüdischen Gerichtsbehörden geführten, Processe kam [6]). Bei der Reizbarkeit und Heftigkeit Ephrajim's, die ihn wegen eines von ihm nicht gebilligten Brauches bei verschiedenen Anlässen den Tempel während des Gottesdienstes in hellem Zorne verlassen, das einemal sogar die seiner Ansicht zuwider Handelnden mit Bann belegen ließ [7]),

---

[1]) Zunz, a. a. O. S. 274, Anm. 3.

[2]) R. ha-Schana III. 721 lesen B. und W.: מעשה בריגנשפורג"ן בפני רבי אפרים ורי משה ורי יצחק בר מרדכי. S. noch weiter s. v. Isaak b. Mardochai.

[3]) Meïr v. Rothenb. ה' שמחות, §. 5: כשהיה רבי אפרים בוורמישא.

[4]) R. ha-Schana das.; Or-Sarua II. S. 4: ומודי יודיעני אם יפה דנתי; vgl. Juchas. S. 221.

[5]) Vgl. z. B. R. ha-Schana IV. 720 und 721, Meg. III. 812 (s. ob. S. 46 Anm. 2; B. und W.: כמה שגיות ומעיות) und das. IV. 832; Chol. III. 623 und 625; s. noch Beilage VI. und Or-Sarua II. S. 4 flg.

[6]) Das B. Kama X. 195 erzählte Factum kann sich nämlich, wie schon Auerbach, ברית אברהם S. 7. bemerkt, unmöglich auf diesen Ephrajim und diesen Joël beziehen; כתי' ר' ברוך in Ed. das. ist ein Fehler und מאיר ב' ברוך zu lesen, wie ed. Riwa z. St. und die Mss. lesen, und Ed. das. selber am Schlusse des Responsums hat. Meïr v. Rothenb. lebte aber mehr als hundert Jahre nach Ephrajim b. Isaak, kann also dessen Rechtssache unmöglich entschieden haben.

[7]) Meg. IV. 831: הנה בשמתת תורה יצאתי מב"ה בחרי אף וכו'; der Schlußsatz dieses Passus lautet in B. und W. übereinstimmend mit

bestand er hartnäckig bei einer einmal ausgesprochenen Ansicht und war höchst selbstständig, ja kühn und rücksichtslos in seinem Vergehen. So erklärte er die Benutzung von Bierfässern und Bierkrügen, ja sogar von Kesseln, in denen Bier gebraut wurde, während des Pessachfestes für statthaft, wenn diese vorher einfach ausgewaschen wurden; eine weitgehende Erleichterung in Handhabung der so strengen Pessach-Vorschriften, welche, wie er selber schreibt, von seinen Regensburger Collegen zurückgewiesen wurde. Nichts desto weniger beharrt er in einem Berufe an Joël ha-Levi bei seiner Entscheidung, und als auch Dieser ihm Unrecht giebt, schreibt er ihm neuerdings und hält seine Ansicht aufrecht, für welche er, statt der von Joël ha-Levi widerlegten früheren Beweisgründe, wieder ganz neue beibringt, die aber Mardochai nicht mehr anführt, weil es ihm „schon lästig ist, sie aufzuschreiben" [1]).

Or-Zarua II. S. 20: יותר מ' פעמים עבור ששה פשיטים; einen anderen ähnlichen Vorgang berichtet von ihm Meïr v. Rothenb. ה' שמחות §. 5: ויצא מב"ה בכ ע ס ואמר כל מי שעבר על דברי רב יהי' בנידוי.

[1]) S. Beilage VI.

(Fortsetzung folgt.)

Im Commissionsverlage von **Baumgärtner's Buchhandlung** in **Leipzig** erschien soeben:

Die Principien des Judenthums

verglichen mit denen des Christenthums

zur Abwehr

der neueren judenfeindlichen Angriffe

von **Dr. Emanuel Schreiber,**

Rabbiner zu Elbing,

Herausgeber des Israelitischen Gemeindeblattes.

Gr. 8. ca. 17 Bogen.

Preis 2 Mark.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Dieses Werk umfaßt über 260 Seiten, widerlegt einerseits sachlich und gründlich die von Prof. Rohling, Rebbert, Bischof Martin, Wilmans, Maaß, Schröder, Niendorf, Glagau u. Consorten in der allerneuesten Zeit erschienenen judenfeindlichen Schriften und in ultramontanen und agrarischen Zeitungen gebrachten Angriffe; beleuchtet aber andererseits die Sittenlehre des Judenthums, weist in gemeinverständlicher Sprache durch circa 1000 der schönsten, humansten rabbinischen Aussprüche nicht nur unwiderleglich nach, daß die moralischen Grundsätze des Judenthums unanfechtbar seien, sondern daß alle Sittenlehren des Neuen Testaments dem Judenthum entlehnt sind.

Ferner:

Die Bedeutung der Juden

für

Erhaltung und Wiederbelebung

der

Wissenschaften im Mittelalter

von **M. J. Schleiden.**

(Sep.-Abdr. aus „Westermann's Illustr. deutschen Monatsheften" und herausgegeben vom Ausschuß des deutsch-israelit. Gemeindebundes in Leipzig.)

Dritte Auflage.

Preis 80 Pf.

☞ *Wir erklären hiermit, dass* **nur** *Herr C. Herm. Serbe in Leipzig den Engrosvertrieb unserer patentirten Turn-Apparate in bekannter Dauerhaftigkeit und Sicherheit für den Continent erhielt.*

F. W. Bacon & Co. in London.

Mit Bezug hierauf empfehle ich den, in den weitesten Kreisen der allgemeinsten Anerkennung sich erfreuenden, solid und praktisch gearbeiteten:

patentirten Zimmer-Turn-Apparat

System Dr. D. G. M. Schreber,

Director der heilgymnastischen Anstalt in Leipzig etc.

(Der billigste, beste und zweckmässigste Apparat der Welt!)

besonders auch den **deutschen und ausländischen Lehranstalten und ihren Zöglingen** ohne Unterschied des Geschlechts als ein sehr hervorragendes Mittel tüchtigster Körperpflege und angenehmster Unterhaltung zur gef. Berücksichtigung und Anschaffung.

Dieser Turn-Apparat kann in jedem Zimmer angebracht und augenblicklich wieder entfernt werden, es bietet derselbe eben so viele Abwechslungen, als die gebräuchlichen Apparate in den Turn-Anstalten und ist Personen jeden Alters und beiderlei Geschlechtes, und hauptsächlich Denen zu empfehlen, deren Zeit es nicht erlaubt, eine Turn-Anstalt zu besuchen. Die Ringe und Steigbügel können leicht höher oder niedriger geschnallt werden, je nach der Grösse des Turners. Man kann den Apparat schnell in ein Schwebereck, Schaukelring, oder auch in eine Schaukel verwandeln.

Theile des Bacon'schen Turn-Apparats.

I. 2 Schrauben nebst 2 Rosetten.
II. 2 Holzringe mit Gurten, Schnallen und Steigbügeln.
III. 1 Schaukelbrett.
IV. 1 Trapezstange.
V. 1 kleine Gabel nebst Zwinge zu einer Stange.
VI. 1 Uebungsbuch nebst colorirten Uebungstafeln.

Der Preis desselben sammt ca. 100 colorirten Abbildungen und einem **Handbuch für Turner** beträgt 25 M. 50 Pf. incl. Verpackung.

Leipzig. **C. Herm. Serbe.**

Herrn **Herm. Serbe**, Leipzig.

Ich bestätige Ihnen mit Vergnügen, dass der von Ihnen bezogene **Bacon**'sche Turnapparat, nachdem ich ihn ca. 6 Wochen im Gebrauch habe, meinen Erwartungen vollständig entsprochen hat. Er ist zweckmässig und, was von grösstem Werth, vollständig dauerhaft und solid construirt und ist jeder Familie, welche Knaben zu der Ihren zählt, als auch jeder Unterrichtsanstalt, besonders für den Winter, wohl zu empfehlen.

Suhl, den 27. October 1877.

Hochachtungsvoll
Reinhold Schlegelmilch,
Porzellan-Fabrik u. -Malerei.

Herrn **C. Herm. Serbe**, Leipzig.

Als ich s. Z. den Ihnen bestellten Bacon'schen Turnapparat erwartete, war ich begierig was Sie mir senden werden, da man für öffentliche Anpreisung immer nicht viel Vertrauen hat. In der That wurde ich aber sehr überrascht durch die Solidität, Tragfähigkeit und praktische Verwendbarkeit dieses Gegenstandes bei dem nicht allein Kindern wie Erwachsenen es möglich gemacht ist im Freien wie in einem Wohnraume mit den gebotenen Abbildungen sich körperlich zu üben und zu kräftigen, sondern auch es ist solcher zugleich ein Spielzeug für kleinere Kinder denen es möglich gemacht ist, sich schon vom zweiten Jahre an hiermit zu beschäftigen und zu unterhalten.

Ich möchte wünschen, dass dieser Turnapparat in keinem besseren Hause und selbst auch in Schulen nicht fehlen sollte und da mehrere meiner Freunde Ihnen für Weihnachten auch Bestellungen hierauf geben wollen, so ist anzunehmen, dass Sie guten Absatz erhalten, und dabei den Dank für die Verbreitung bei Jung und Alt finden werden.

Pforzheim (*Baden*), d. 17. Nov. 1877.

Hochachtungsvoll
Louis Fiessler, Stadtrath,
in Firma Fiessler & Cie.

Abhandlungen.

Der angebliche judäische Peripatetiker Aristobulos und seine Schriften.

Noch immer wird Aristobul, der angebliche Vertreter des Aristotelismus innerhalb der Judenheit, als eine geschichtliche Persönlichkeit behandelt, der unter einem der Ptolemäer gelebt, diesen über das Judenthum belehrt und ihm eine Schrift über dasselbe gewidmet haben soll. Von mancher Seite ist zwar seine Existenz bestritten worden, nichts desto weniger wird er von angesehenen Schriftstellern noch immer als historischer Autor angesehen, der eine gewisse Stufe in der Entwicklungsgeschichte der alexandrinisch-judäischen Philosophie vertrete. Aus dieser Annahme werden selbstverständlich für geschichtliche und chronologische Momente Consequenzen gezogen. Es gilt also, diese Frage über Sein oder Nichtsein eines judäischen Peripatetikers Aristobul zum Abschlusse zu bringen. Zu diesem Zwecke ist es nöthig, die Zeugnisse der Kirchenväter kritisch zu prüfen, welche seine Schriften vor Augen hatten, Auszüge daraus gemacht und Biographisches über ihn aus denselben mitgetheilt haben. Die Monographie Valckenaer's (diatribe de Aristobulo

Judaeo) hat diese Frage durchaus nicht kritisch erledigt. Ihm, dem klassischen Philologen, lag mehr daran, nachzuweisen, daß eine ganze Reihe von Versen unter dem Namen griechischer Dichter unecht sei, und daß ein Jüdäer, und nicht ein Christ sich solche Falschmünzerei habe zu Schulden kommen lassen. Mit einer gewissen Genugthuung suchte der holländische Philologe diese Thatsache zu constatiren, als wenn es unter den christlichen Gnostikern nicht Fälscher gegeben hätte, als wenn die Urevangelien von dem Makel der Pseudepigraphie ganz rein wären. Die Untersuchung über Aristobul muß daher noch einmal aufgenommen werden.

Lange Auszüge aus Aristobuls angeblichen Schriften giebt nur Eusebius (praeparatio evangelica) an mehreren Stellen. An der einen sagt er von ihm aus: Aristobul habe sich an der Philosophie des Aristoteles betheiligt, unbeschadet seiner väterlichen (jüdäischen) Philosophie. Er sei derselbe, von dem das zweite Buch der Makkabäer im Anfang spricht. In der Schrift an Ptolemäus habe er diesen König belehrt [1]). Diese Angabe muß besonders beachtet werden, weil sie für die Kritik entscheidend ist. Auch Clemens aus Alexandrien identificirt den Peripatetiker Aristobul mit dem, in dem angehängten Sendschreiben an die ägyptischen Jüdäer des II. Makkabäerbuches genannten Lehrer des Königs. Er bemerkt dabei, daß der Schriftsteller Aristobul unter Ptolemäus Philometor gelebt habe. So weit das Biographische, das nicht gerade viel bietet. Wichtiger sind die Auszüge aus dessen Schrift. Sie war in zwei Bücher eingetheilt. Clemens Alexandrinus theilt ein Fragment aus dem

---

[1]) VIII. 9, 38, p. 375 d.: *ὁ δὲ Ἀριστόβουλος καὶ τῆς κατ᾽ Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας πρὸς τῇ πατρίῳ μετελεχώς . . . οὗτος δ᾽ αὐτὸς ἐκεῖνος, οὗ καὶ ἡ δευτέρα τῶν Μακκαβαίων ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου μνημονεύει ἐν τῷ πρὸς Πτολεμαῖον τὸν βασιλέα συγγράμματι τοῦτον καὶ αὐτὸς διασαφεῖ τὸν τρόπον.*

erſten Buche mit (Stromata I 22, 150 p. 410: *Ἀριστόβουλος δὲ ἐν τῷ πρώτῳ*). Der Titel dieſer Schrift wird von den Kirchenvätern nicht genau angegeben. Anatolius nennt ſie „erklärende Bücher“ *βίβλοι ἐξηγεταί*. Dieſe Schrift war ſo gehalten, als wenn ſie eigens für den König verfaßt worden wäre; in zwei Fragmenten daraus wird der König geradezu in zweiter Perſon angeredet. In dem einen, welches von der Ueberſetzung des „Geſetzes“ und von der Vermittelung des Demetrius Phalereus dabei ſpricht, und wobei der König Ptolemäus Philadelphus genannt wird, heißt es: „der ſogenannte König Ptolemäus Philadelphus dein Vorfahr“ (Euſebius a. a. XIII 12 p. 664 B.): *ἐπὶ τοῦ προαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου.* In einem andern Fragmente wird das Verhältniß zwiſchen dem Autor und dem König in folgender Weiſe dargeſtellt. Der Erſtere erinnert den König an eine Unterredung, die ſie gepflogen hätten, und an eine Frage, die der König bezüglich der anthropomorphiſchen Bezeichnungen von Gott in dem „Geſetze“ aufgeworfen habe. Die Schrift knüpft demgemäß an eine vorangegangene Unterredung zwiſchen dem König und dem Autor über das „Geſetz“ und über tiefere Fragen bezüglich der Anthropomorphismen in demſelben an [1]).

So weit man nach dem Material der Fragmente urtheilen kann, war das Hauptintereſſe des Verfaſſers bei der Ausarbeitung ſeiner Schrift, dem König zu beweiſen, daß griechiſche Denker und Dichter Vieles dem Judenthum oder dem „Geſetze Moſe's“ entlehnt hätten. Dieſe Entlehnung betonte die Schrift an zwei Stellen.

[1]) Euſebius daſ. VIII, 10 p. 376: *Πλὴν ἱκανῶς εἰρημένων πρὸς τὰ προκείμενα ζητήματα, ἐπεφώνησας καὶ σὺ, βασιλεῦ, διότι σημαίνεται διὰ τοῦ νόμου τοῦ παρ' ἡμῖν, καὶ χεὶρ καὶ βραχίων, καὶ ψόσωπον καὶ πόδες καὶ περίπατος ἐπὶ τῆς θείας δυνάμεως.*

In der einen behauptet sie: Es sei unbestreitbar, daß Plato der Mosaischen Gesetzgebung gefolgt sei, und daß Einzelheiten darin ihn außerordentlich interessirt hätten [1]). „Ferner hat Pythagoras Vieles von uns in sein Lehrsystem übertragen und zusammengestellt" [2]), Aristobuls Schrift behauptete noch weiter, nicht blos Plato und Pythagoras, sondern auch Sokrates habe aus Moses geschöpft. Er habe daraus Gedanken von der metaphorischen Bedeutung der „Gottesstimme" entnommen, worunter nicht hörbare Articulationen, sondern eine gewisse Veranstaltung Gottes bei Schöpfung des Weltalls zu verstehen sei, was Moses in der Genesis mit den Worten: „und Gott sprach und es ist geworden" gemeint habe [3]). Nach Clemens Alexandrinus' Angabe habe Aristobul auch noch in seinen Büchern nachgewiesen, daß die peripatetische Philosophie aus Mose und den Propheten entnommen sei [4]). Zusammenfassend sagt

---

[1]) Clemens Alexandrinus Stromat. a. a. O. Eusebius a. a. O. XIII, 12, 2 p. 664 und IX 7, 6 p. 410 aus Clemens. Bei diesem lautet der Anfang: *κατηκολούθηκε δὲ καὶ ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ καὶ φανερὸς ἐστι περιειργασμένος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ λεγομένων.* Bei Eusebius an der ersten Stelle lautet der Anfang: *φανερὸν ὅτι κατηκολούθησεν ὁ Πλάτων κ. τ. λ.*

[2]) Eusebius a. a. O. XIII als Fortsetzung der Angabe von Plato's Entlehnung: *καθὼς καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποίαν κατεχώρισεν.* Auch bei Clemens p. 411.

[3]) Das. *δοκοῦσι δὲ μοί περιειργασαμένου πάντα κατηκολουθηκέναι τούτῳ Πυθαγόρας τε καὶ Σωκράτης καὶ Πλάτων λέγοντες ἀκούειν φωνῆς θεοῦ κ. τ. λ.*

[4]) Clemens Stromat. V 14. 97 p. 705. *Ἀριστοβούλῳ δὲ τῷ κατὰ Πτολεμαῖον γεγονότι τὸν Φιλάδελφον, οὗ μέμνηται ὁ συνταξάμενος τὴν τῶν Μακκαβαικῶν ἐπιτομὴν βιβλία πεπόνηται ἱκανά, δι' ὧν ἀποδείκνυοι τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἐκ τε τοῦ κατὰ Μωσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἠρῆσθαι προφητῶν.* Die Handschr. haben hier *Φιλάδελφος*. Da aber Clemens an der ob. citirten Stelle (p. 410) schreibt: „Aristobul sagt wörtlich in der ersten Schrift an Philometor" so wird mit Recht angenommen, daß die L. A. Philadelphus von einem gelehrt sein wollenden Copisten herrühre, welcher

der Passus in einem Fragment: „diejenigen, welche tiefe Einsicht haben, bewundern seine (Mose's) Weisheit und den göttlichen Geist, vermöge dessen er als Prophet berühmt ist. Zu diesen gehören die früher angeführten Philosophen und viele Andere und auch Dichter, welche durch ihn bedeutende Stoffe erhalten haben und deswegen bewundert werden" [1]).

Von den Dichtern, welche nach Aristobuls Annahme Moses gefolgt wären oder von ihm entlehnt hätten, wird Orpheus besonders hervorgehoben. Aus dessen Versen „*ἱερὸς λόγος*" [2]) werden 41 Verse angeführt, welche ein vollständiges jüdäisches Glaubensbekenntniß ablegen und Vertrautheit mit der Urgeschichte Israels zeigen [3]). Diese Verse sind nur bei Eusebius vollständig citirt und bei ihm ist auch ausdrücklich angemerkt, daß sie in Aristobuls Schrift enthalten waren. Ein großer Theil der-

in Folge der Aristeassage von Philadelphus diesen Namen statt Philometor gesetzt habe. — Ohne allen Grund bezweifelt Valckenaer (p. 30) die Stelle: *οἱ μέμνηται*, daß der Auszug des II. Makkabb. sich auf diesen Aristobul beziehe. Warum sollte nicht Clemens eben so gut wie Eusebius diese Identität entweder überkommen oder combinirt haben? Auch Anatolius, Clemens' Zeitgenosse, hat diese Identification (w. u.)

[1]) Eusebius (a. a. O. VIII 110. 376 c.) *ὧν εἰσὶν οἱ προειρημένοι φιλόσοφοι καὶ πλείονες ἕτεροι καὶ ποιηταὶ παρ' αὐτοῦ μεγάλως ἀφορμὰς εἰληφότες καθὸ καὶ θαυμάζονται.*

[2]) Eusebius XIII p. 12. 664 c. *ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ „τὸν ἱερὸν λόγον" αὐτῷ λεγομένων ... λέγει δὲ οὕτως: „φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ, θύρας δ' ἐπιθέσθε βέβηλοι".*

[3]) Die am meisten jüdäisch klingenden Verse sind bei Eusebius:

20. *Αὐτὸν δ' οὐκ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.*
21. *Λοιπὸν ἐμοὶ. στᾶσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρωποῖσιν.*
22. *Οὐ γὰρ κὲν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα.*
23. *Εἰ μὴ μουνογενὴς τις, ἀπρρὼξ φύλον ἄνωθεν*
Χαλδαίων. ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης ...
35. *Ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μέσσην καὶ τελευτὴν,*
Ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑδογενὴς διέταξεν.
Ἐκ θέσθεν γνώμαισι λαβὼν κατὰ δίπλακα θέσμον.

Nachdem Eusebius diese Orphischen Verse, ferner eine Reihe von Versen aus Aratos, dann die Nutzanwendung daraus und endlich noch Reihe über den siebenten Tag mitgetheilt, schließt er: *τὰ μὲν οὖν Ἀριστοβούλου τοιαῦτα* (a. a. O. p. 668 c.).

ſelben mit demſelben Eingang hat auch Juſtinus Martyr [1]), ferner Clemens Alexandrinus [2]) und jüngere Kirchenväter. Dieſe, naiv-gläubig, wie ſie waren, zweifelten nicht einen Augenblück an der Echtheit derſelben, d. h. daß ſie Orpheus gedichtet und damit den Gottesbegriff des Judenthums betont und gepredigt habe.

Aus dem Umſtande, daß die von Juſtin citirten ſg. Orphiſchen Verſe weniger zählen und zum Theil anders lauten, als bei Clemens, und daß dieſer wiederum nicht ſo viel davon citirt wie Euſebius, hat Lobeck [3]) geſchloſſen, daß dieſes jedenfalls untergeſchobene Poem allmälig einen Zuwachs erhalten habe, d. h. zu Juſtin's Zeit habe es noch nicht 41 Verſe enthalten und namentlich nicht die von ſtark judäiſcher Färbung. Er giebt aber zu, daß ſie ſämmtlich von einem Judäer oder Monotheiſten ſtammen. So wenig befriedigend auch dieſe Annahme iſt, ſo iſt ſie doch plauſibeler als die Valckenaers, welche die meiſten Verſe als echt orphiſch und die judäiſch-klingenden als Interpolation von einem judäiſchen Fälſcher betrachtete. Bei genauer Betrachtung kann man aber nicht überſehen, daß ſämmtliche Verſe aus einem Guſſe ſind und einen einzigen Verſificator verrathen. Clemens hat eben ſo wie Euſebius den Vers, welcher den judäiſchen Kerngedanken ausdrückt, von dem „Einzigen aus chaldäiſchem Geſchlechte", der zuerſt den wahren Gott erkannt habe, worunter unzweideutig Abraham zu verſtehen iſt (V. 23—24). Hatte das Poem urſprünglich den Vers von μουνογενής enthalten, und zwar ein Wort von ungriechiſcher Compoſition, ſo gehört wohl auch dazu der Vers mit einem anderen

[1]) Justinus Martyr. Cohort. ad Graecos 15 ed. Otto p. 50; de Monarchia 2, p. 116.

[2]) Clemens Alexandrinus, Protrep. p. 63; Stromat. V 12, p. 693 und p. 723.

[3]) Lobeck, Aglaophomos I S. 438.

Worte von ähnlich auffallender Bildung, ὑδογενής [1]) (V. 36) vom „Wassergeborenen", d. h. von Mose. Ferner, hat das quasi-orphische Gedicht von Mose gesprochen, so durften die dazu gehörigen Verse von dem „Gesetze" und den „Doppeltafeln" (κατὰ δίπλακα θεσμόν V. 37) nicht fehlen. Endlich weist ja der Eingang, welcher bei Justinus wie bei Eusebius vorkommt, auf dieses „Gesetz" hin, auf die „Satzung der Gerechten" (δικαίων θεσμού), auf das „allen gegebenen göttliche Gesetz" (θείοιο τεθέντος πᾶσι νόμου), und auf das göttliche Wort (λόγος θεῖος, V. 6). Das Poem ist ursprünglich der Art angelegt, daß es das göttliche Wort oder das göttliche Gesetz zur Anerkennung bringen und das Entgegengesetzte, die heidnische Anschauung, den Polytheismus und die mythologische Vorstellung von menschähnlichen Göttern bekämpfen will. Im Eingang warnt Orpheus den Mondgeborenen Dichter Musäus, daß „das früher in der Brust Gehegte ihm nicht das liebe Leben raube" [2]), d. h. daß er seine früher gehegten Irrthümer und falschen Vorstellungen von der Gottheit fahren lassen möge, wenn er nicht dadurch dem Verderben verfallen will. Orpheus ermahnt ihn

---

[1]) Statt ὑλογενής der Codd. und Edd. haben Philologen nach Scaligers Emendation ὑδογενής adoptirt. Damit ist Mose gemeint, dessen Name allerdings auf Wasser hinweist, aber „der Wassergeborene" kann er doch nicht genannt werden. Die Ansatzsilbe γενης hat hier also eine vom klassischen Griechisch abweichende Bedeutung. In demselben Sinne wird Abraham μο νογενής genannt, mit Anspielung auf Jesaia 51, 2: כי אחד קראתיו, ich habe ihn „einzig" berufen. Clemens hat diese Anspielung verkannt, weil er zweifelt, ob es sich auf Abraham oder seinen Sohn Isaak bezieht: ὁ δὲ Ὀρφεὺς αὐτὸν (θεὸν) μόνῳ γνωσθῆναι ἑνὶ φησί, τὸ γένος Χαλδαίων, εἴτε τὸν Ἀβραάμ . . . εἴτε καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ.

[2]) . . . μηδέ σε τὰ πρὶν ἐν στέθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ. Es ist die Entlehnung eines homerischen Verses (Ilias 22, 58): . . . αὐτὸς δὲ φίλής . . . αἰῶνος ἀμερθῆς.

ferner, „auf das göttliche Wort zu hören“. Dieſer Eingang erfordert doch nothwendig den fernern Gedankengang, die Beſchaffenheit, den Urſprung und die Offenbarung dieſes Wortes auseinanderzuſetzen. Das Poem muß alſo von Moſe und von dem Geſetze auf zwei Tafeln, von dem Dekalog, ſprechen. Folglich ſind die Verſe von judäiſcher Färbung, obwohl ſie nur bei Euſebius enthalten ſind, eben ſo echt oder unecht wie der Eingang. Juſtinus und Clemens haben aber aus dieſem Poem nur diejenigen Verſe ausgezogen, welche dem Zwecke ihrer Beweisführung dienen ſollten. Nur Euſebius hat das Ganze faſt vollſtändig mitgetheilt, aber auch nicht Alles, denn auch bei ihm fehlen Verſe, welche bei Juſtin und Clemens vorkommen [1]), wahrſcheinlich weil das Excerpiren ihm zu langweilig ſchien, und er nichtsſagende Verſe weglaſſen zu dürfen vermeinte.

Nur die Annahme, daß ſämmtliche 41 und noch mehr Verſe ein einheitliches Ganze bilden, erklärt die in der Ariſtobuliſchen Schrift aufgeſtellte Behauptung, daß Orpheus aus Moſe entlehnt habe. Wären die judäiſch-klingenden Verſe nicht darin enthalten geweſen, ſo wäre ja die Beweisführung hinfällig geweſen. Es iſt alſo kritiſch gewiß, daß die Ariſtobuliſche Schrift eine ganze Reihe von Verſen enthalten hat, welche beweiſen ſollten, daß der gefeierte alte griechiſche Dichter Orpheus nicht nur den Gottesbegriff des Judenthums und die Art, wie er offenbart worden, gekannt, ſondern ihn auch empfohlen und die heidniſche Anſchauung bekämpft habe. Dieſer Dichter wurde mit Bedacht zur Beglaubigung der Myſtification gewählt, weil er als Stifter der myſtiſchen Sekte galt, welche neben einer Art ſpeculativen Theoſophie eine aſketiſche Lebensweiſe (*ὀρφικὸς βίος*)

[1]) Hinter V. 20 haben nämlich Juſtin und Clemens einen V. *πᾶσιν γὰρ ἀνηποῖς ἀνηναὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις*. Darauf bei Juſtin noch ein V.: *Ἀσθενέες δ' ἰδέειν*, der bei Clemens fehlt, dafür hat dieſer einen anderen: *μιμραὶ ἔπει*. Alle dieſe Verſe fehlen bei Euſebius.

führte. Dieſe hatte alſo eine gewiſſe Verwandtſchaft mit dem Judenthume. So konnten Orpheus Verſe beigelegt werden, welche das Judenthum anerkennen.

Um die Abhängigkeit der griechiſchen Denker und Dichter noch mehr zu beweiſen, waren in der Ariſtobuliſchen Schrift die erſten neun Verſe aus dem Gedichte *φαινόμενα καὶ διοσημεῖα* des cilicischen Dichters Aratos angeführt, (bei Euſebius p. 666 e. d.):

„*Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτε ἄνδρες ἐῶσιν*
ἄρρητον. μεσταὶ δὲ θεοῦ πᾶσαι ἀγυιαὶ.

Anſtatt *Ζεὺς* war im zweiten und vierten Verſe *θεός* geſetzt. Dadurch hatte dieſes im Alterthum ſehr geſchätzte Gedicht einen judäiſchen Anſtrich erhalten. Sodann behauptete dieſe Schrift, Homer und Heſiod hätten die kosmiſche Bedeutung und die Heiligkeit der Siebenzahl, welche das Judenthum im Sabbat feiern laſſe, aus dieſem entlehnt [1]). Zum Beweiſe deſſen werden zwei Verſe von Heſiod citirt:

1 *πρῶτον ἔνη τετράς τε καὶ ἑβδόμη ἱερὸν ἦμαρ.*
2 *ἑβδομάτη δ' αὖτις λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.*

Ferner drei Verſe von Homer:

1 *ἑβδομάτη δ' ἦπειτα κατήλυθεν, ἱερὸν ἦμαρ,*
2 *ἕβδομον ἦμαρ ἔην, καὶ τῷ τετέλεστο ἅπαντα.*
3 *ἑβδομάτῃ δ' ἠοῖ λίπομεν δόον ἐξ Ἀχέροντος.*

Vers 2 iſt die kecke Aenderung eines Homeriſchen Verſes

---

[1]) Daſ. Euſebius daſ. p. 667 e.: *δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται . . . τὸ δὲ σάββατον αὐτὴν προσαγορεύεσθαι διηρμηνεύεται ἀνάπαυσις οὖσα. διασάφει δὲ καὶ Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος, μετειληφότες ἐκ τῶν ἡμετέρων βιβλίων, ἱερὰν εἶναι.* Auch bei Clemens Strom. V. 14, 107, aber ohne Nennung Ariſtobuls. Gedankenlos citirt Euſebius daſ. p. 677 c. fg. den Paſſus über die Siebenzahl nach Clemens, nachdem er ihn vorher direkt aus der Ariſtobuliſchen Schrift angeführt hatte.

(Odyſſee 5, 262), womit ausgeſagt wird, daß Odyſſeus den ganzen Bau ſeines Palaſtes in vier Tagen vollendet habe:

τέταρτον ἦμαρ ἦην καὶ τῷ τετέλεστο ἅπαντα.

Aus *τέταρτον* machte der Fälſcher *ἕβδομον*· Clemens citirt noch einen Halbvers aus Homer, welcher die Heiligkeit des ſiebenten Tages oder der Siebenzahl belegen ſoll: *ἑβδόμη ἦν ἱερή*. Dieſer Halbvers kommt auch bei Euſebius vor, da wo er aus Clemens citirt, dagegen fehlt er an der Stelle, wo er direkt aus der Ariſtobuliſchen Schrift anführt. Man nimmt mit Recht an, daß der Halbvers an der letzten Stelle entweder ausgefallen oder von Euſebius wegen deſſen Kürze übergangen worden iſt.

Darauf folgen über dasſelbe Thema noch fünf Verſe, die mit geringen Varianten bei Clemens (a. a. O.) und bei Euſebius an beiden Stellen vorkommen:

1 *Ἑβδομάτη δὲ ἠοῖ καὶ οἱ τεύχοντο ἅπαντα.*
2 *ἑβδόμη εἰν ἀγαθοῖσι καὶ ἑβδόμη ἐστὶ γενέθλη.*
3 *ἑβδόμη ἐν πρώτοισι καὶ ἑβδόμη ἐστὶ τελείη.*
4 *ἑπτὰ δὲ πάντα τέτυκται ἐν οὐρανῷ ἀστερόεντι.*
5 *ἐν κύκλοισιν φανεντ' ἐπι τελλομένοις ἐνιαυτοῖς.*

Dieſe Verſe citirt Clemens aus Kallimachos: *καὶ μὴν καὶ Καλλίμαχος ὁ ποιητὴς γράφει* und eben ſo Euſebius an der zweiten Stelle (p. 677 d.). An der erſten Stelle dagegen, wo er direkt aus Ariſtobuls Schrift citirt, nennt er dabei Linus (p. 668 a.): *Λῖνος δέ φησιν οὕτως*. Valckenaer entſcheidet ſich für die Richtigkeit der L.A. Linus (p. 226 b.). Das Gegentheil iſt aber viel wahrſcheinlicher. Denn wenn die Ariſtobuliſche Schrift Verſe von dem alten, mythiſchen, vorhomeriſchen Sänger Linus zur Bekräftigung des Beweiſes von der Anerkennung der Heiligkeit der Siebenzahl ſeitens der griechiſchen Dichter angeführt hätte, ſo würde ſie dieſen mit Homer und Heſiod zugleich und noch vor ihnen genannt, und nicht ihn zuletzt wie im Appendix nachgetragen haben. Von Kallimachos,

der erst unter Philadelphus gelebt, paßt eine solche nachträgliche Citationsweise besser. Die L.A. *Λῖνος*, wovon eine Corruptel *Καλλῖνος* existiren soll (nach Valckenaer p. 124 unten) ist wohl aus *Καλλίμαχος* entstanden.

In der Aristobulischen Schrift war also die Behauptung mit aller Entschiedenheit aufgestellt, daß die griechischen Philosophen und namentlich Plato, und hellenische Sänger und besonders Orpheus von Mose oder dem Judenthum Begriffe und Lehren entlehnt hätten. Aber wie hätten sie die „Nomothesie" benutzen können, da sie doch in einer ihnen fremden Sprache verfaßt ist? Die Beseitigung dieses Einwurfes ließ sich die Schrift sehr angelegen sein; sie behauptete, daß noch vor Demetrios Phalerus, ja noch vor der Herrschaft Alexanders und der Perser sei Manches daraus übersetzt gewesen, und zwar die Geschichte des Auszugs aus Aegypten, des göttlichen Zeichens in allen Dem, was ihnen (den Israeliten) zu Theil geworden, der Einnahme des Landes und die Auseinandersetzung der ganzen Gesetzgebung [1]). Das will also sagen, daß nicht der ganze Pentateuch vor der Zeit des Demetrios übersetzt worden sei, sondern nur einzelne Theile, also etwa der Exodus. Aus diesen Partieen, welche „durch Andere" verdollmetscht geworden, hätten Plato und Pythagores und die griechischen Dichter entlehnen können. Dagegen „die Uebersetzung des Ganzen im Gesetzbuche", d. h. des ganzen Pentateuchs, sei erst unter dem sogenannten König Philadelphus erfolgt, welcher viel Eifer dabei

---

[1]) Clemens Stromata I, 22, 150 und ein längeres Citat Euseb. a. a. O. p. 664 a.—b. *διηρμένευται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι' ἑτέρων (Cl. ὑπ' ἑτέρων), πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐξ Αἰγύπτου τῶν Ἑβραίων ἡμετέρων πολιτῶν, καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφανεια, καὶ κράτησις της χώρας καὶ της ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις.*

gezeigt, und Demetrios Phalerus habe das ganze Geſchäft (der Ueberſetzung) geleitet [1]). Das Alles ließ die Schrift den Ariſtobul dem König in einer direkten Anrede auseinanderſetzen.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Nur bei Euſebius a. a. O. ἡ δὲ ὅλη ἑρμενεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δε προγόνου . . . προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου . . . πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων. Hier wird zwiſchen νόμος und νομοθεσία diſtinguirt. Unter dem Erſtern wird der ganze Pentateuch auch mit den hiſtoriſchen Theilen verſtanden, unter dem Letztern dagegen lediglich die Geſetzespartien in demſelben.

Zur Geschichte der Juden in Arles

von

Dr. H. Groß.

Einleitung.

Die Geschichte der Juden in Arles ist so eigenartig wie die Geschichte dieser Stadt selbst, welche mannigfache Wandlungen erfahren hat, wie keine andere in Frankreich. Das heutige Arles ist nur ein Schatten von dem, was es einst gewesen ist. Einst von Dichtern besungen, das „gallische Rom", wie es von Ausonius genannt wird, die Hauptstadt eines großen Reiches, die Krönungsstadt deutscher Kaiser, ist es zu einer mäßigen Provinzialstadt, zu einem französischen chef-lieu herabgesunken. Um den Besitz dieser Stadt rangen einst Gothen, Franken und Saracenen in heißem Kampfe; der römische Adler und der Krummstab, die republikanische Verfassung und der strengste Despotismus wechselten hier mit einander ab; deutsche Kaiser und französische Könige folgten einander in der Herrschaft. Eine reiche Geschichte knüpft sich an Arles. Heute sind die Straßen öde, in denen einst kräftiges Leben pulsirte, die stolzen Paläste, in denen römische Imperatoren Hof hielten und mächtige Könige residirten, sind verfallen und die großartigen Denkmäler, die stummen Zeugen vergangener Herrlichkeit, von Gras überwuchert. Diese Wandlungen blieben auch auf die Juden nicht ohne Einfluß, die hier seit den ältesten Zeiten ihren Wohnsitz aufgeschlagen und sich so eingebürgert hatten, daß ihre Geschicke mit denen der Stadt verwachsen waren. Sie waren hier keine Fremde, sondern lebten daselbst, lange bevor sich aus einer Mischung celtischer, römischer und germanischer Elemente

die franzöſiſche Nation gebildet hat. Hier in der „Wiege des Chriſtenthums in Gallien", wie man Arles bezeichnete, beteten ſie den einzigen Gott an, als man noch auf den „elyſeiſchen Feldern" daſelbſt Jupiter blutige Opfer gebracht hat. Das Heidenthum war hier gegen ſie duldſam, das Evangelium dagegen, deſſen Apoſtel von hier nach allen Richtungen Galliens auszogen, um die Liebe zu predigen, brachte ihnen nur Haß. Schwer laſtete auf den Juden von Arles die biſchöfliche Macht, aber eben ſo ſchwer auf der Stadt, in der ſie, als das Primat der Kirche in Gallien, in völlig ſouveräner Weiſe gewaltet hat. Die Juden ſahen hier die römiſche Herrſchaft in ihrem Glanze wie in ihrer Ohnmacht; aber der Untergang der bei den Juden allenthalben verhaßten und von ihnen verwünſchten Weltherrſchaft hat ihnen hier kein Heil gebracht. Sie wurden aus römiſchen Bürgern Schützlinge der Kirche, und Kammerknechte des deutſchen Reiches, zu dem Arles eine Zeit lang gehörte. Aber auch die Stadt ſelbſt hatte keinen Grund, ſich über den eingetretenen Wechſel zu freuen, denn ſie hatte aus der früheren Zeit nur den Schein der municipalen Rechte gerettet, mit denen ſie in ausgedehntem Maße ausgeſtattet war. Als die Stadt mit der franzöſiſchen Krone vereinigt ward, verſchlimmerte ſich die Lage der Juden, aber auch die der Stadt hat ſich nicht gebeſſert, denn ſie verlor nun auch den Schein jener beſonderen Rechte, die ſie einſt beſeſſen hat, und theilte mit dem übrigen Frankreich denſelben Despotismus und dieſelbe Willkühr. Es hat nicht an Schmeichlern gefehlt, welche dieſe Vereinigung prieſen, thatſächlich datirt von ihr der Verfall der Stadt. So lange Arles in Blüthe ſtand, war die Lage der Juden daſelbſt günſtig, entfalteten ſie hier ein reiches geiſtiges Leben, mit dem Niedergange der Stadt hört auch die Geſchichte der Juden daſelbſt auf. Wir könnten dieſen Satz umkehren, und die Wahrheit bliebe dieſelbe. Selten begegnen wir einer ſolchen Wechſelwirkung wie hier. Wie nun

die Stadt eine besondere politische Geschichte hat, so verdient auch die Geschichte der Juden daselbst, die von der ihrer Glaubensgenossen im übrigen Frankreich völlig verschieden ist, eine besondere Behandlung und Darstellung. Eine solche will ich nun versuchen. Auf Vollständigkeit machen meine Beiträge keinen Anspruch, da mir der Einblick in die verschiedenen Archive der Stadt, die thatsächlich wichtige die Juden betreffenden Documente enthalten, nicht gewährt war. Ich begnüge mich damit, das Material, das ich an allen Ecken und Enden gesammelt habe, in übersichtlicher Weise zusammenzustellen.

I.

Arles unter römischer Herrschaft.

Arles [1]) in der Provence an der Rhône, eine uralte celtische Stadt, war seit 46 v. Chr. eine der wichtigsten römischen Colonien, der Sitz der höchsten römischen Behörde, der gallischen Präfektur, von Constantin d. Gr., der hier eine Zeit lang sein Hoflager aufgeschlagen hatte, außerordentlich erweitert und verschönert und daher nach ihm Constantina genannt. Als Arelate duplex wird es bezeichnet, weil es seit Constantin d.

[1]) Arelas, Arelate, Arelatum; in hebr. Schriften ארלי v. Minchat Kenaot Nr. 53; ארלא v. Anm. 2; ארליט bei Benjamin von Tudela Itinerarium ed. Asher I p. 5. ארלדו; v. Krafft und Deutsch Katalog der Wiener Hebr. Handschr. p. 135; ארלרי bei Isaak b. Scheschet Rga. Nr. 266; ארראלד das. ארלאדי bei Isaak de Latas Rga. ed. Wien p. 3.

Gr. auch den von demselben am rechten Ufer der Rhône angelegten neuen Stadttheil umfaßte, der später unter dem Namen Trinquetaille eine Zeit lang eine besondere Stadt bildete und heute eine Vorstadt von Arles ist. Die Niederlassung der Juden daselbst ist eine der ältesten in Frankreich, das Alter läßt sich jedoch nicht ermitteln. Sagenhaft ist folgende Erzählung [1]): Auf Befehl Vespasians wurden drei Schiffe mit verbannten Juden steuerlos ins Meer getrieben und langten in Gallien an, das eine in Arles, das andere in Lyon und das dritte in Bordeaux. Am letzteren Orte wurden sie gut aufgenommen, erhielten Aecker und Weinberge und weilten daselbst viele Jahre in ungestörtem Frieden. Nach dem Tode des Fürsten, der sie aufgenommen hatte, wurden sie sehr bedrückt und setzten dieserhalb Fasttage an. Für dieselben verfaßten die Brüder Joseph und Benjamin und deren Vetter Samuel, sämmtlich aus Jerusalem, das Gebet והוא רחום. Als sie errettet wurden, sandten sie dieses Gebet mit der Botschaft ihrer Rettung nach allen von ihren Glaubensgenossen bewohnten Orten. — Anders lauten die Namen in einer zweiten Erzählung [2]). Darnach hießen die Jerusalemer Amitai, Schefatja und

---

[1]) V. Zunz Literaturgesch. der synag. Poesie p. 17. vgl. Bodenschatz II p. 86. Siddur ed. Bär, Rödelheim 1868 p. 112 aus einer Handschrift mitgetheilt בורדייל ארלא לפנדא. In einem ספ' התפלות von Elasar aus Worms cod. Günzburg fand ich die La. לאודן, Lugdanum, *Λουγδουνον*. Lyon.

[2]) In einer hebr. Handschrift der Münchener Bibliothek nach Steinschneiders Catalogisirung erworben, mitgetheilt von Perles v. Monatsschrift, 1876. p. 373. Die geographischen Namen lauten איטליא, אפריקיא, שנויא, letzteres von Perles emendirt in שבויא Savoyen. Von einer Landung im Lande Savoyen kann man doch nicht gut sprechen, das Gebiet der Herzöge von Savoyen erstreckte sich erst im zwölften und dreizehnten Jahrh. fast bis zum Meere, dann klingt die Zusammenstellung von Afrika, Italien und Savoyen sonderbar, und der Bericht will offenbar die Hauptsitze der Juden nach der Zerstörung des zweiten Tempels hervorheben, daher empfiehlt sich besser die Emendation von שנויא in שסניא.

Josiphja und die drei Schiffe landeten in Spanien(?), Italien und Afrika. Ganz abweichend lautet eine dritte Erzählung[1]: Ein Fürst, heißt es, ließ drei ungenannten verbannten Juden, die in seinem Lande eine Zuflucht gesucht hatten, ankündigen, sie müßten in einem feurigen Ofen auf die Probe gestellt werden. Nach der ihnen bewilligten Frist stellte sich ihnen ein frommer Greis vor und erbot sich, für sie das Märtyrium zu übernehmen. Als derselbe unversehrt die Feuerprobe bestanden hatte, verfaßten die drei Männer das erwähnte Gebet. Das ist offenbar eine der im Buche Daniel vorkommenden Erzählung von den drei Männern im feurigen Ofen in einer Zeit der Bedrängniß und Verfolgung nachgeahmte Legende. Für den sagenhaften Charakter der ersten Erzählung spricht auch der Umstand, daß es über die Verbreitung des Christenthums in Gallien ähnliche Sagen giebt. Bei der in Jerusalem ausgebrochenen Christenverfolgung, heißt es[2], flohen viele Christen auf einem steuerlosen Schiffe und landeten in Marseille. Einer der Flüchtlinge, Lazarus, wurde Bischof von Marseille und ein anderer, Maximinius, wurde Bischof von Aix. Was das genannte Gebet betrifft, so ist dasselbe, eine bloße Compilation von Bibelversen, in der Gebetordnung[3] des R. Amram Gaon in Sura (869—81) enthalten und ist schwerlich aus dem Abendlande nach Babylonien gewandert und dort aufgenommen worden, sondern stammt wahrscheinlich aus dem Oriente. Trotz alledem liegt dieser Sage über den Ursprung des besprochenen Gebetes der geschichtliche Kern zu Grunde, daß in den ersten Jahrhunderten n. Chr. sich Juden im südlichen

[1] V. Hamanhig ed. Berlin p. 19 a. Orchot Chajim I p. 21, daraus in Kol-Bo Nr. 18 vgl. Zunz a. a. O.

[2] Gallia Christiana I p. 301.

[3] V. Siddur R. Amram ed. Warschau p. 20 mit geringen Abweichungen. Darnach ist die Angabe von Zunz Ritus p. 10, daß dieses Gebet im Oriente unbekannt war, wohl zu berichtigen.

Gallien niedergelassen haben, die anfangs gut aufgenommen wurden und später bei der Ausbreitung des Christenthums mancherlei Verfolgungen ausgesetzt waren. Daß sie in der von den Römern zuerst eroberten und colonisirten Provinz (Gallia Narbonensis), wozu auch Arles gehörte, lange v. Chr. eingewandert sind, wie von mehreren Seiten [1]) behauptet wird, läßt sich nicht erweisen. Daß sie in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. nach der Niederwerfung des Hadrianischen Aufstandes in Palästina in Folge der harten Bedrückung zahlreich nach Gallien kamen [2]), ist wahrscheinlich, aber durch kein sicheres Zeugniß erhärtet. Die im Talmud und Midrasch vorkommenden Stellen, wo von Gallia (גליא) die Rede ist, sind entweder spätere Zusätze, Aussprüche, die ältern Autoritäten in den Mund gelegt werden, was in der Agada hin und wieder geschieht, oder es ist Gallien in Kleinasien gemeint [3]).

Merkwürdig ist eine aus dem Jahre 352 stammende lateinische Inschrift [4]), wornach an einem in dem genannten Jahre an dem Präfekten von Illyrien, der durch die Provence reiste, in Peyruis an der Dürance (Vicus Petronii) von Räubern begangenen Morde auch Juden betheiligt waren. Dieselben werden aber ausdrücklich von den Räubern unterschieden (sicariis

---

[1]) Bédaride, Les juifs en France II. Ed. p. 28 aus Bouquet Historiens de France t. I p. 746. Grätz Gesch. V p. 55.

[2]) Papon Histoire génerale de Provence t. I p. 11. Grätz a. a. O.

[3]) Grätz a. a. O. Note 9. In der Jebamot p. 62 a. vorkommenden Stelle אמר ר' אלעזר אפילו ספינות הבאות מגליא לאספמיא אינן מחברכות könnte schon das eigentliche Gallien gemeint sein, allein die Stelle läßt nach dem ganzen Zusammenhange nach nicht das Vorhandensein von Juden daselbst voraussetzen. Beide genannte Länder erscheinen überdies hier wie in Lev. rabba c. 29 nur als Ausdruck sehr großer Entfernung. Zur Stelle Rosch haschana p. 26 ist zu vergleichen Lev. rabba c. 27 מנחם דמן גליא.

[4]) V. Boissi Dissertations critiques II p. 12, vgl. Depping Les juifs dans le moyen âge p. 2.

et judæis). Worin diese Betheiligung bestand, ist nicht ersichtlich. Vielleicht haben sie das geraubte Gut von den Räubern an sich genommen und dadurch die schwere Beschuldigung der Theilnahme auf sich geladen. Doch dem sei, wie da wolle, so geht doch daraus hervor, daß es um diese Zeit Juden in der Provence gab. Uebrigens gab es schon im dritten Jahrhunderte in den beiden zu Gallia Narbonensis gehörigen Städten Nicäa (Nizza) und Cemelium (Cimiez), einer unter der römischen Herrschaft wichtigen Handelsstadt, zahlreiche Juden [1]). Dieselben waren überhaupt in den gallischen Handelsstädten längs der Küste des mittelländischen Meeres stark vertreten. Nächst den Griechen waren sie die Hauptträger des damals daselbst außerordentlich lebhaft betriebenen Handels, die Vermittler des commerciellen Verkehrs zwischen Gallien, Spanien, Italien und dem Morgenlande, namentlich Kleinasien. Durch ihre Beziehungen zu ihren Glaubensgenossen in den letztgenannten Ländern waren sie die geeignetsten Unterhändler, konnten sie am leichtesten Handelsverbindungen anknüpfen. Wichtige Handelsplätze waren Narbonne, Agde, Toulouse, Marseille, das Gregor von Tours [2]) das „hebräische" nannte, Lyon, vor Allem aber Arles. „Die glückliche Lage von Arles, sagt der Kaiser Honorius in einem Erlasse von 418, macht es, daß in keiner Stadt leichter der Austausch der Produkte stattfindet. So findet man hier die Schätze des Orients, die Specereien Arabiens, die kostbaren Waaren Assyriens, den reichen Getreidetribut von Afrika, die edlen schönen Thiere von Spanien und Waffen, die man in Gallien fertigt, die ganze Erde dient gleichsam dieser einen Stadt". Es ist also erklärlich, daß sich hier in dem Emporium des Welthandels frühzeitig Juden eingefunden

[1]) Papon a. a. O.
[2]) Historia Francorum liber VI c. 17.

haben. Lag ja doch ausschließlich in ihren Händen und in denen der Griechen unter der römischen Herrschaft der ganze Handel in Südgallien [1]). Im steten Verkehr mit den Griechen haben sich die Juden, inwiefern sie nicht aus griechischen Gegenden waren, das Griechische angeeignet, welches gewissermaßen die Handelssprache war. Daher war in dem durch und durch römischen Arles noch im Anfange des sechsten Jahrhunderts die Sprache der Juden das Griechische [2]). Ueber die Lage der Juden daselbst ist wenig bekannt, sie war in bürgerlicher Beziehung der der Glaubensgenossen im römischen Reiche überhaupt gleich, günstiger, so lange noch heidnische Kaiser auf dem Throne saßen, drückend, so bald das Christenthum den Thron der Cäsaren bestieg. Der Uebertritt Constantins d. Gr., der zeitweise in Arles Hof hielt, zum Christenthume, bildet einen bedeutsamen Wendepunkt in der Geschichte der Juden des römischen Reiches. Die von dieser Zeit an datirenden, die Juden betreffenden Gesetze der römischen Kaiser haben einen feindseligeren Charakter, als die aus früherer Zeit stammenden. Das Bürgerrecht, das man früher den Juden eingeräumt hatte, wurde allmälig geschmälert und verkleinert, bis nichts mehr davon übrig blieb. Die Juden Galliens und namentlich des Südens haben im vierten Jahrhunderte, wie es scheint, die ganze Schwere dieser Gesetze weniger empfunden, als die anderer Länder. Sie wurden in dieser Zeit weniger behelligt. Die Kirche, die doch den Impuls zu jenen judenfeindlichen Gesetzen gegeben hat, hatte in dieser Zeit in Gallien vollauf mit sich selbst zu thun, sie kämpfte noch um ihre eigene Existenz, sie hatte noch die Angriffe der inneren Feinde, der Ketzer, wie der äußeren Feinde, der heidnisch gebliebenen gelehrten Gallier abzuwehren, denen der Homer

[1]) Papon a. a. O. p. 10.
[2]) Das. 113.

mehr galt als das Evangelium. Noch hatten ſich nicht alle Gallier bekehrt und viele der Bekehrten hatten noch eine Fülle heidniſcher Elemente bewahrt. Der Clerus war verwahrloſt, es fehlte an der nöthigen Disciplin, die innere Organiſation war noch mangelhaft. Ueber dieſen inneren Zuſtand geben uns die im vierten Jahrhundert in Gallien ſtattgefundenen Concilien genügenden Aufſchluß.

Das erſte Concil [1]) von Arles (314) excommunicirte die wuchertreibenden Cleriker; das Concil [2]) von Paris (360) verdammte den Arianismus, das Concil [3]) von Valence (374) excommunicirte diejenigen, die nach der Taufe den Dämonen Opfer brachten, oder heidniſche Bräuche beobachteten, ja noch das Concil [4]) von Arles (452) hielt es für nöthig, den Bann gegen diejenigen Biſchöfe auszuſprechen, welche der abgöttiſchen Verehrung von Brunnen, Bäumen und Felſen nicht energiſch genug wehrten. Ebenſo wird den Clerikern nochmals ſtrengſtens der Wucher verboten. Auf allen galliſchen Concilien aber aus dem vierten Jahrhunderte iſt von den Juden nicht die Rede, während dieſelben faſt auf jedem der ſpätern Concilien auf der Tagesordnung ſtehen. Man ließ ſie eben noch in Ruhe, man beſchäftigte ſich nicht mit ihnen. Erſt als die Kirche innerlich erſtarkt war, richtete ſie ihre heftigſten Angriffe gegen die Juden. Ihrem Andringen folgend, erließ der Kaiſer Valentinian III im Jahre 425 an Armatius, den Præfectus prætorio von Gallien [5]) und gleichzeitig wohl an Patroklus, Biſchof von Arles [6]),

---

[1]) Labbe concilia tom. I p. 1426.

[2]) V. Guizot Histoire de la civilisation II. Ed. III Tableau chronologique des conciles p. 96.

[3]) Daſ.

[4]) Daſ. p. 100.

[5]) Labbe t. V p. 1685. Valentiniani III Cæsar, constitutio §. V aus Cod. Theod.

[6]) V. Papon a. a. O. p. 300. Die Urheberin dieſes Dekrets war

ein Dekret, das den Juden wie den Heiden das Richteramt, den Militärdienst und den Besitz christlicher Sklaven verbot. Dieses Verbot theilweise schon früher in anderen Theilen des römischen Reiches erlassen, so 404 von Honorius [1]) wider die Juden und Samaritaner und 419 von demselben wiederholt und verschärft, eröffnete den erbitterten Kampf der Kirche gegen die gallischen Juden nnd wurde auf den späteren Concilien öfter erneuert und bis zur Unerträglichkeit der Lage derselben erweitert, so auf dem Concil [2]) von Clermont (535) von Maçon [3]) (581) und anderen. Das beweist aber gerade, daß jenes Verbot nicht durchgedrungen ist. Das Concil [4]) von Orleans (538) beschloß, die christlichen Sklaven, welche ihren jüdischen Herren entlaufen sind, denselben abzukaufen, also war jenes Verbot ohne Wirkung geblieben. Man suchte die Juden nicht nur in rechtlicher, sondern auch in gesellschaftlicher Beziehung auszuschließen und herabzudrücken. Das Concil von Vannes [5]) (465) verbot die Theilnahme an jüdischen Gastmälern und Hochzeitsfesten, und spätere Concilien erneuerten dieses Verbot. So wurde in der Bevölkerung der Judenhaß geschürt. Eine rühmenswerthe Ausnahme des verfolgungssüchtigen Clerus jener Zeit war der Bischof St. Hilarius von Arles (429—49), ein Mann von außerordentlicher Festigkeit des Charakters, die er in dem Streite mit Rom in Betreff der Rechte seines Bisthums an den Tag legte und dabei von einer seltenen Leutseligkeit und Sanftmuth, wodurch er sich die ungetheilte Achtung und Liebe der Arlenser erwarb. Diese schwuren bei seinem Namen wie bei

---

Placidia die Mutter des um die genannte Zeit noch unmündigen Valentinian vgl. Nourisii Historia Pelagiana p. 163.

[1]) Grätz Gesch. IV p. 389.

[2]) Labbe t. IV p. 1804.

[3]) Das. t. V p. 970.

[4]) Das. p. 299.

[5]) Das. t. IV p. 1056.

dem eines Heiligen. Die Juden von Arles begünſtigte er in beſonderer Weiſe, und dieſe Begünſtigung blieb bei der hohen Stellung, die er im Beſitze des Primats von Gallien einnahm, ſicherlich nicht ohne nachhaltigen Einfluß. Als er 449 ſtarb, trauerten um ihn Chriſten und Juden in gleicher Weiſe. Die Thränen und Seufzer der einen wie der anderen, ſagt St. Honoratus [1]), des Biſchofs Schüler und Biograph, vermiſchen ſich an deſſen Grabe mit einander und mitten durch die chriſtlichen Trauergeſänge tönten die hebräiſchen Gebete der Juden hindurch, die ſich zahlreich bei der Beerdigung eingefunden hatten. Dieſe Eintracht der chriſtlichen und jüdiſchen Bewohner von Arles, die ſich am Grabe in ſo rührender Weiſe kundgab, hat ſicherlich auch ſonſt im Leben unter ihnen beſtanden.

(Fortſetzung folgt.)

---

[1]) V. Vita St. Hilarii in Opera St. Leonis papæ t. I. V. Menken Scriptores rerum Germanicarum t. I p. 154. Ad exsequias venerandas non solum fidelium sed etiam Judæorum agmina copiosa concurrunt, omnium lacrymœ se superare certabant, deficiente voce gemitus increscebant, hebræam concinentium linguam in exsequiis hororandis me recolo.

Mardochai ben Hillel,
sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

Ferner gestattete Ephrajim b. J., beim Brodbacken die von Nichtjuden bereitete Weinhefe statt des Sauerteiges zu gebrauchen, weshalb er von R. Tam hart angefahren wurde [1]). Während R. Eljakim die Löwen- und Schlangenbilder in der Synagoge zu Köln zu entfernen befohlen hatte, erklärte er in einem Gutachten an R. Joël solche und ähnliche Bilder für erlaubt (Ab. Sara III. 840); auch hat er mehrere halachische Lehrsätze aufgestellt, die ihrer weitgehenden Consequenzen wegen viel besprochen wurden (s. weiter s. v. R. Jakir). Ja, er griff sogar bestehende Bräuche und religiöse Einrichtungen an, die als solche für untastbar galten. So verbot er einem Vorbeter, der selber Cohen oder Levi war, einen andern Cohen oder Levi zur Thora-Vorlesung zu rufen, was Joël ha-Levi wieder bekämpfte, er aber dennoch aufrecht hielt [2]), und verwarf die bis dahin übliche Sitte, gelegentlich des bekannten Segenspruches bei der Habdala

[1]) Ab. Sara II. 824; vgl. Tossaph. Ab. Sara 34a. s. v דורדאי ראורמא, wo ihn R. Tam bei derselben Veranlassung mit noch ungleich strengeren Worten verurtheilt.

[2]) Meg. III. 812; vgl. ob. S. 46 Anm. 2.

an wilde Myrthen zu riechen, und führte dafür die, seitdem allgemein benützte, Gewürzbüchse ein [1]). War R. Tam schon aufgebracht, als er von dem rücksichtslosen Vorgehen seines Schülers indirecte Kunde erhielt; so mußte er es noch mehr werden, als dieser seine, den bestehenden Brauch negirende Tendenz rückhaltslos in den Anfragen offenbarte, welche er direct an ihn richtete. So schrieb ihm Ephrajim, daß er gegen den recipirten Segenspruch bei der Habdala an Festabenden, in welchem ihm Manches als „thörichter Wortschwall" erscheine, Widerspruch erheben [2]), ferner, daß er die übliche Art und Weise des Schofarblasens am Neujahrstage bemängeln müsse [3]). R. Tam fertigt ihn in Folge dessen hart ab und behandelt ihn als voreiligen jungen Mann, dessen Ansichten nicht werth seien, daß man sich mit ihnen beschäftige, der sich lieber bei seinen gegenwärtigen Lehrern, oder bei ihm — R. Tam —, seinem frühern Lehrer, Raths erholen als selbstständig urtheilen sollte. Er macht Ephrajim den Vorwurf, daß er sein Unrecht nie eingestehe, sich schlimme Irrthümer zu Schulden kommen lasse, die zu widerlegen, unnütz Papier verschwenden hieße; daß er „die von den Weisen festgesetzten Bräuche verändern", „den Minhag, der heilig wie die Thora ist, umstürzen wolle". „Dir ziemt Wahrheit und Bescheidenheit", ruft er ihm zu, „durch Hochmuth gelangst Du nicht zum Ziele" [4]). Sei es, daß diese

[1]) Zunz, Ritus, S. 67 führt diese Neuerung mit Unrecht auf Ephrajim a. Bonn zurück; Berach. VIII. 188, wo hierüber berichtet wird, schreiben B. und W. ausdrücklich רבי' אפרים בר יצחק.

[2]) ס' חישר S. 81 b.: ועל מנהג המדינות חולק und am Schlusse dieses Passus: ואריכות שוטים נ"ל.

[3]) A. a. O. das.

[4]) A. a. O. S. 80 b.: גנאי לתת מתון ופגאי על לא צריכות לפנויי und שאל לרבך העומד בישיבתך או אלי יודעים לבי ולבך ילדות היתה בך; ferner: ואשיבך; das. 81 a.: אך זה דרכך שלא להודות; das.: טעית טעות רעות und: לא עמדת על עיקר הלכה, ואם תשלח קלף אשיב תשובה ולביתך ferner: נאוה אמת וענוה, אך בגאוה לא תמצא תאוה; das. 81 b.: באת לשנות מנהג ...מי ישמע לך לשנות מנהג תורה... באת לסתור מנהג קדמונים... רבותיני

strengen Zurechtweisungen des verehrten Lehrers ihre Wirkung nicht verfehlten, sei es, daß der junge Mann, an den sie gerichtet waren, und der zur Zeit noch Schüler war [1]), mit den Jahren ruhiger und besonnener wurde; genug R. Tam behandelt ihn später mit um so größerer Liebe, je bitterer er ihn früher getadelt hatte, giebt ihm den unter Collegen üblichen Ehrentitel מורי, nennt ihn חבר und אחי und stellt ihm unter den schmeichelhaftesten Titulaturen das Zeugniß aus, daß er aus einem ungezügelten jungen Manne ein Oberhaupt und Lehrer in Israel geworden ist, und in der Gemeinde Regensburg den alten Glanz der Thora wieder hergestellt hat [2]). Er erhielt später den Ehrentitel „der Große" und „der Held" [3]), und gehört zu den vom Mardochai am häufigsten angeführten Autoritäten, wo er in Ed. zumeist bloß „Rabbenu Ephrajim" genannt wird [4]).

Ephrajim b. **Jacob** [5]) a. **Bonn**, führte den Beinamen Salom und zeichnete יליב"ה [6]). Er hatte zwei Brüder: Hillel und Kalonymos (s. weit. s. v.). Seine Gutachten, deren Mehrere er in Gemeinschaft mit Jehuda b. Kalonymos (b. Moses) a. Mainz [7]), Mose b. Mardochai und

---

[1]) A. a. O. S. 80 b.: ושאלתי הרב בישובי; vgl. vor. Anm.

[2]) A. a. O. S. 83 b.: עיירים פרעים אדם נבראים ויהיו נקראים ראשים לאריאל, למורי ר' אפרים und weiter: והחזרת העטרה לישנה וכו'. Aus dieser Darstellung ergiebt sich die Grundlosigkeit der schon von Zunz (Lit.-Gesch. S. 274) zurückgewiesenen willkührlichen Behauptung Auerbach's, es habe zwei zeitgenössische Ephrajim b. Isaak in Regensburg gegeben, von denen R. Tam Einen geringschätzig, den Anderen aber voll Verehrung behandelt.

[3]) Der Thora nämlich; s. Zunz a. a. O. das.

[4]) Vgl. u. A. die ob. S. 47 Anm. 5 angeführten Stellen; B. und W. fügen fast immer כ' יצחק oft noch מריגנשפורג hinzu.

[5]) Kore, S. 18 b., nennt für fälschlich „b. Isaak".

[6]) S. Zunz, Lit.-Gesch. S. 288.

[7]) Daß dieser und nicht Jehuda b. Kalonymos a. Speier gemeint ist, s. weiter, s. v. „Rabbiner von Speier".

Baruch b. Samuel (s. weiter s. v. Mose b. Mardochai) abgegeben hat, werden häufig angeführt (so: B. Batra I. 468; VIII. 574; Ab. Sara V. 856). Ketub. I. 130 lesen B. und W., anstatt des falschen ר' אפרים מסנגצא in Ed., richtig מבונא [1]). Das häufig citirte „חומר des R. Ephrajim", das Zunz ihm zuschreibt [2]), gehört Ephrajim b. Nathan, dem Lehrer des Mardochai, an (s. vor. Jahrg. S. 122).

Ephrajim a. **Mainz**, s. E. b. Jacob aus Bonn.

Ephrajim מקלע, so, und zwar mit dem diacritischen Strich über מקלע, der auf den Namen einer Stadt hinweist (s. vor. Jahrg. S. 33), lesen B. und W. B. Mez. I. 252 anstatt R. Jakir (s. weit. s. v.), oder R. Ephrajim in Ed. — מקלע scheint Corruptel für מקלמ' und Ephrajim aus Köln gemeint zu sein [3]).

Ephrajim b. **Nathan**, Lehrer des Mardochai, s. vor. Jahrg. S. 121 flg.

Geonim von **Lothringen** — ג' לותיר —; s. ihre Gutachten Pessach. II. 594.

Geonim von **Mainz**. Unter dieser Bezeichnung sind

---

[1]) Vgl. Zunz, a. a. O. S. 289. Die im Namen dieses Ephrajim gebrachte Stelle in Erubin, welche Auerbach (בריח אברהם S. 6) aus dem Frankfurter Mard.-Ms. citirt, findet sich in etwas abweichender Fassung auch in B., W. und M.; in den beiden Ersteren lautet der Schluß: אפרים מבונא יליב"ה א"ה שצא"ב. Das in Auerbach's Ms., aber auch in M. stehende יליב"ה, das Auerbach für die Stadt Jülich hält, ist einfach ein Schreibefehler, und יליב"ה (s. Zunz, a. a. O. S. 619 flg.) die richtige Lesart. Die Abbreviatur א"ה שצא"ב, die Zunz mir brieflich שלום צודי אחסה בי (oder: אפרים הנקרא אלהי הצעיד) erklären wollte, ist nach M., wo dafür אבי"ה בסים' שצ"ב steht, einfach אבי העזרי סי' שצ"ב aufzulösen; das Zahlzeichen ist nämlich verschrieben.

[2]) A. a. O. das.

[3]) ו und נ kann leicht ע gelesen, respective verschrieben werden. Ueber Ephrajim a. Köln s. Zunz, a. a. O. S. 618. Bei dem Umstande, daß Jakir (s. weiter s. v.) ein Beinamen für Ephrajim ist, dürfte Jakir aus קאלן (Steinschneider, München. Catal. S. 173) ein ähnliches Corruptel für Jakir, d. h. Ephrajim, aus Köln sein.

B. Kama X. 187 angeführt: Jehuda b. Kalonymos, Moſe b. Mardochai und Moſe ha-Cohen. Ketub. VIII. 207 geben dieſelben gemeinſchaftlich ein Gutachten ab, nur ſteht dort, an Stelle Moſe ha-Cohen's, Baruch b. Samuel (vgl. weiter s. v. Moſe b. Mardochai).

Gerſchom (b. Jehuda) mit dem ſtändigen Beinamen „Meor ha-Gola". Im „Mardochai" ſind mehrere ſeiner Gutachten angeführt [1]), ſeine הל' מרשות Chol. III. 616 u. 620 Ende. Um ſeinen apoſtaſirten und als Chriſt geſtorbenen Sohn beobachtete er die üblichen Trauergebräuche [2]); doch war, wie ſich aus Or-Sarua (II. S. 176 a.), der Quelle dieſer Nachricht, ergiebt, der Abfall ſeines Sohnes kein freiwilliger, ſondern während einer allgemeinen Judenverfolgung (בשעת השמד) geſchehen, was hervorgehoben zu werden verdient.

Gerſchom ha-Mohel. Sabb. XIX. 420 hat Ed.: ומסרש בה"ג כיצד יעיין הבידוד וכו'; alle 3 Mss. aber leſen die beiden erſten Worte nicht, dafür haben ſie am Schluſſe dieſes Paſſus: מדברי ה"ר גרשום המוהל. Der Fehler in Ed. entſtand aus der Abbreviatur ג"ה (גרש' המוהל), die ein Abſchreiber für das ihm geläufige ה"ג (הלכ' גדולות) genommen hat. Hier iſt offenbar das סדר המילה des um das Jahr 1215 lebenden R. Gerſchom b. Jacob ha-Mohel, auch הגדול genannt [3]), angeführt.

Gur Arje ſ. weit. Jehuda a. Paris (Sir-Leon).

Hai Gaon. Sein ס' מקח ומכר iſt B. Kama VII. 69, ſein שערי שבועות B. Batra III. 528 citirt.

„Halachot-Ketuot" (קטנות) M.-Kat. § 887; vgl. die Parallelſtelle in Meïr v. Rothenburg's Hilchot Semachot § 38.

---

[1]) S. dieſelben b. Zunz, Zeitſch. S. 310; vgl. weiter Beil. IV.

[2]) M.-Kat. § 886; vgl. die Parallelſtelle in Meïr v. Rothenburg ה' שמחות § 37 Ende. Danach iſt Hagah. Aſcheri, M.-Kat. III. und Or-Sarua II. S. 176 a., die dasſelbe Factum berichten, wie ſich ſchon aus dem Zuſammenhange ergiebt, für כשנשתמד zu leſen: שנשתכד.

[3]) S. Luzzatto im Ozar-Nechmad II. S. 19.

„**Hilchot-Erez-Israël**", Hagah. Chol. 741.

Hillel b. **Jacob**, Bruder des Ephrajim b. Jacob aus Bonn (s. weiter, Kalonymos b. Jacob).

Hillel a. **Rom**, Hagah. Gilt. 467 (vgl. Itur ed. Lemb. I. S. 8b.).

Isaak. B. Mez. VIII. 392 beginnt das Responsum Meïr's v. Rothenburg (vgl. dessen Ga. ed. Prag, Nr. 916) in B. und W.: ושאלת אתה אלופי ומיודעי ה"ר יצחק; es ist dies wahrscheinlich Isaak b. Schimschon, der auch sonst als Respondent Meïr's (s. dessen Ga. ed. Crem. Nr. 21) angeführt wird. Doch lebte um dieselbe Zeit, oder kurz darauf auch ein Isaak b. Elija in Frankreich, der mit Chajim Or-Sarua correspondirte [1]).

Isaak b. **Abraham**, ר"י, ריב"א, ריצב"א u. z. zum Unterschiede von ר"י הזקן auch ריבא הבחור, oder ר"י הבחור genannt (so Ketub. XI. 251 und Pessach. I. 533, wo B. und W., für ר"י ב"ר אברהם in Ed., ריב"א הבחור נ"ע lesen. Gittin IX. 446 enthält ein interessantes Gutachten von ihm, in welchem er, unter Vorbehalt der, nachträglich auch wirklich erfolgten, Zustimmung seines Bruders, Schimschon, einen aus Ungarn eingeschickten, höchst mangelhaft geschriebenen Scheidebrief, aus Rücksicht für die betreffende unglückliche Frau und deren Vater (יען אשר עגמה נפשו על האיש הזה ועל ענין הבת) für giltig erklärte [2]).

Isaak der **Alte** s. J. b. Samuel.

Isaak b. **Ascher ha-Levi** (der Aeltere), Zeitgenosse des Schemarja a. Speier (B. Kama III. 41), Respondent des Jabez (B. Batra III. 556); seine פסקי רביה sind B. Mez. V. 337, seine Tossaphot Chol. III. 660 angeführt.

---

[1]) S. dessen Ga. Nr. 165 und 166; daß er in Frankreich lebte, das. Nr. 146, Ende.

[2]) Die in dem Ga. vorkommenden Orts- und Flußnamen sind in Frankreich zu suchen, aber, in Folge der fehlerhaften Aussprache in Ungarn, incorrect geschrieben. Vgl. B. Chan. V. S. 15.

Isaak b. **Ascher ha-Levi** (der Jüngere), erlitt den Märtyrer-Tod, M.-Kat. § 904 וריב"א הלוי הבחור שנהרג על קידוש השם, wo die Parallelstelle in Meïr v. Rothenb. Semachot § 78 ור' יצחק ב"ר אשר ז"ל שנהרג liest.

Isaak b. **Baruch,** B. Batra VIII. 589; älterer Zeitgenosse und, wie es scheint, Lehrer des Samuel a. Verdun. Er führte den Beinamen „Messer שאלדי"; Beza I. Anfang heißt es nämlich in einem B. W. und M. gemeinschaftlichen Zusatze: התיר רבינו יצחק בר ברוך שקורין משירא שאלדי להר"ר שמואל מוורדון ליקח פת מן הגוי בשבת. Für מוורדון, wie B. richtig hat, liest M. מוורדס, W. מוורדון. Samuel ורוזורין, den Zunz (z. Gesch. S. 50) als Zeitgenossen Isaak b. Baruch's erwähnt, ist nichts weiter als ein ähnliches Corruptel für Samuel מוורדון.

Isaak a. **Böhmen** s. J. b. Mardochai a. Böhmen.

Isaak (b. Joseph) [1]) a. **Corbeil,** Schwiegersohn Jechiel's a. Paris, der vorgebliche Schwager des Mardochai (s. vor. Jahrg. S. 110). Sein Semak ist in B. und W. nur einmal, und zwar in der in Ed. fehlenden Abhandlung zu Sebachim, am Ende angeführt: וכן כתב ה"ר יצחק בספר המצות שקיצר; die ganze Stelle steht, mit der Einleitung: וכן פי' ה"ר יצחק מקורבוייל בס' המצות שבקוצר, in Ed. Beza I. 646, wo sie wieder in B. und W. fehlt. Vgl. Beilage III. S. XXV.

Isaak a. **Dampierre** (מדנפירא, מדפיר"א), dessen auf die Ausstellung des Scheidebriefes bezügliches Schreiben Gitt. IV. 367 citirt ist; es ist Isaak der Aeltere (b. Samuel) gemeint, wie sich aus § 453 das. (הלכ' גט) ergiebt, wo dasselbe Schreiben angeführt ist; vgl. Maimuniot G a. zu מאכלות אסורות Nr. I. (5) השיב ר"י ב"ר שמואל מדנפי"ר.

Isaak b. **Elasar ha-Levi** (Succa III. 752, wo B. und W. das in Ed. fehlende הלוי hinzufügen), der sonst bloß als

---

[1]) S. Benjakob, Debar. Attikim, II. S. 9.

Isaak ha-Levi, ר"י הלוי, ר"י סגן לויה angeführte Lehrer Raschi's [1]) (Hagah. Meg. 780). Er lebte in Worms (ר"י הלוי מגרמייזא Chol. III. 619), wo ihm auch ein Sohn geboren wurde (Hagah. zu הלכ' ט' באב, 934). S. noch R. ha-Schana III. 722.

Isaak a. **Evreux,** Gitt. IV. 384.

Isaak der **Fromme,** dessen חיי עולם kl. Halachot § 952 citirt ist.

Isaak Giat, Ed. Meg. IV. 831.

Isaak b. **Jacob,** B. u. W. zu B. Mez. VI, nach 350; es ist Isaak ha-Laban gemeint [2]).

Isaak b. **Jehuda,** von dem gleichnamigen viel jüngeren Verfasser des פענח רזא wohl zu unterscheiden, Respondent Raschi's (Chol. VII. 659), wie es scheint Schüler Elieser's des Großen (R. ha-Schana III. 722), hat in Mainz liturgische Einrichtungen getroffen (das.), und soll in Rom mit Hai Gaon verkehrt haben (Sabb. XVI. 386).

Isaak der Kleine, Ed. Ab. Sara IV. 847, wahrscheinlich ein Lehrer Schlettstadt's; die Stelle ist als הגה' bezeichnet.

Isaak a. **Krems** (מקרימש, W. מקרימוש), B. und W. zu R. ha-Schana, Ende.

Isaak ha-Laban Chol. VII. 674, B. und W. in einem Zusatze zu Ab. Sara II. 822, s. ob. Isaak b. Jacob.

Isaak a. **London,** nnr in Ed. B. Kama X. 151 und Hagah. Gitt. 465 und 467 Ende.

Isaak b. **Malki-Zedek,** Berach. VIII. 191, auch Isaak a. Siponte (ר"י דסיפונט) genannt (B. und W. B. Batra II.); vgl. Schibbale, Nr. 58, וה"ר יצחק ב"ר מלכי צדק ז"ל מסיפונטו und Meïr v. Rothenburg Semachot § 5, gegen Ende.

---

[1]) S. Zunz, Lit.-Gesch. S. 157.
[2]) Vgl. Zunz, z. Gesch. S. 33.

Isaak b. **Manoach**, Ketub. XII. 265.

Isaak b. **Mardochai** a. **Böhmen**, so B. und W. in R. ha-Schana II. noch Or-Sarua, II. S. 120 b., wo dafür J. a. Prag steht; auch bloß J. aus Böhmen (Hagah. Ridda § 780), oder genauer J. aus Prag (Pessach. II. 567, wo B. falsch „Elieser a. Prag" hat). Er war Schüler des Isaak b. Ascher ha-Levi [1]), Zeitgenosse R. Tam's (Hagah. Sabb. ed. Riva § 424), Respondent des Elieser b. Nathan (B. Batra III. 556), und lebte gleichzeitig mit Ephrajim (b. Isaak) in Regensburg (R. ha-Schana III. 721). Ein von den Rabbinern in Regensburg abgegebenes Gutachten ist an erster Stelle von ihm unterzeichnet (s. weiter s. v. Rabbiner vom Rhein). Seine Tossaphot s. M.-Kat. § 920 (vgl. Meïr v. Rothenburg Semachot § 112). Einen jüngern Isaak b. Mardochai, der Respondent Chajim Or-Sarua's war, s. dessen Ga. Nr. 160.

Isaak b. **Meïr**, ריצב"ם, ריב"ם, Bruder des R. Tam; seine Tossaphot citirt Elieser b. Joël B. Batra X. 641, und B. und W. zu B. Mez. IX., seinen Jessod B. in B. Batra II. 521.

Isaak b. **Menachem** jüngerer Zeitgenosse, vielleicht Schüler Joseph Tob-Elem's (s. sein Responsum B. Mezia III. 312: תשובה מר"י ב"ר מנחם שהעיד על ר"י טוב עלם) und Joseph b. Isaak's (s. sein Responsum das. I. 251: וראיתי אני את רבי יצחק ברבי יצחק). Indessen gab es noch einen jüngern J. b. Menachem, der Zeitgenosse und Verwandter Elieser b. Joël ha-Levi's war und in Lorch lebte aber kein Gesetzeslehrer gewesen zu sein scheint. (S. Maimuniot Ga. שכנים Nr. 16.)

Isaak b. **Mose** (b. Isaak b. Schalom) [2]), nach seinem

---

[1]) Meïr v. Rothenb. ה' שמחות § 73: תוספ' רבי יצחק בר מרדכי שכתב לפני יצחק ב"ר אשר.

[2]) Diese seine Abstammung ergiebt sich aus Chajim Or-Sarua Ga. Nr. 167; vgl. über ihn die treffliche Monographie von Groß in Frankel-Grätz, Monatsschr. 1871, S. 248 flg.

viel citirten Buche gewöhnlich J. Or-Sarua, abbreviirt ריא"ז (= רבי יצחק אור זרוע), nach seinem mehrjährigen Aufenthaltsorte auch J. aus Wien genannt (z. B. B. Mez. III. 267 und 281), u. A. Schüler des Schimschon a. Coucy (B. Mez. III. 281). Ferner Lehrer Meïr v. Rothenburg's, der bei ihm unter Andern den Tractat B. Kama hörte. (B. Batra III. 538).

Isaak a. Orleans, Zeitgenosse des R. Tam, Hagah. Gittin 458.

Isaak Or-Sarua, s. J. b. Mose.

Isaak a. Paris, wie Ed., offenbar in Folge der falsch aufgelösten Abbreviatur ר"י, zweimal fälschlich liest. Hagah. Kidd. 568 beginnt ein Ga.: השיב ר' יצחק מפריש, die Unterschrift lautet aber richtig: יהודי בן יצחק (s. Jehuda a. Paris). Gitt VII. 427 ist J. a. Paris als Derjenige genannt, welcher die Ausstellung eines bedingungsweisen Scheidebriefes untersagte, B. und W. z. St. lesen aber richtig Jechiel b. Joseph aus Paris[1]). Hagah. Kidd. 568 ist J. aus Paris, aber nur in Ed., noch als Respondent des Joseph b. Isaak (s. das.) angeführt.

Isaak b. Perez, nur in Ed., dort aber ziemlich häufig angeführt; so Gittin II. 349 in einer als הגה bezeichneten Stelle, Hagah. Nidda 784, das. 786, wo ein Responsum von ihm angeführt ist, und B. Kama X. 153. Der, Berach. VIII. 195 im Namen des מהרי"ק gebrachte, Passus ist in ed. Soncino z. St. aus נמוקי ה"ר יצחק מדר' פרץ נאמן citirt. Alle diese, in den Mss. fehlenden Stellen, offenbar spätere Zusätze Samuel Schlettstadt's, beziehen sich höchst wahrscheinlich auf einen Sohn des Perez b. Elija, der seinen Schüler Mardochai noch überlebt hat (s. vor. Jahrg. S. 120 und 284).

Isaak a. Prag, s. J. b. Mardochai a. Böhmen.

---

[1]) Vgl. שלטי הגבורים zu Gitt. IX.: ומו' רבי' יחיאל בר יוסף הי' רגיל לגרוש לגמרי בלא שום תנאי וכי . . .

Isaak b. **Salomo,** s. J. b. Samuel.

Isaak b. **Samuel,** ר״י הזקן, ר״י, Ketub. XII. 269, auch J. Sohn Samuel des Frommen genannt (B. Mez. V. 321; vgl. Zunz, Lit.-Gesch. S. 283), Enkel des Simcha a. Vitry (M.-Kat. 839). Ueber sein מופס גמ והלכותיו s. ob. S. 78; vgl. noch J. a. Dampierre. Gitt. I. 327 lesen B. und W. für ריב״א פליג in Ed. ור״י ב״ר שמואל, ebenso auch für J. b. Salomo in Hagah. Sabb. (zu XVII.) 464.

Isaak a. **Siponte,** s. J. b. Malki-Zedek.

Isaak a. **Wien,** s. J. b. Mose.

Israel a. **Bamberg** (מבונבירג, מבונבורק, מבייברק, aber Mss. immer מבבנבערק), Sabb. II. 296, Ab. Sara V. 856, Schüler des Samuel (b. Baruch) a. Bamberg [1]), auf den er sich in seinen Tossaphot zu berufen pflegt. Diese Tossaphot werden, besonders in Sabb. und Ab. Sara, häufig als תוספ׳ הרב ר׳ ישראל angeführt [2]).

Israel b. **Uri** (Ur-) **Schraga,** Hagah. Sabb. (III.) 656; B. und W. lesen: הרב ר׳ ישראל בה״ר אורשראגא.

Ittur; aus diesem Buche werden, besonders in den Hagahot Schlettstadt's zu נשים, zahlreiche größere Auszüge gebracht.

Jabez, s. Jacob b. Isaak ha-Levi.

Jacob מבריא Hagah. B. Batra 668.

Jacob a. **Chinon,** B. und W. B. Mez. II.; Synh. III. 691 und das. 690, wo seine Schitta citirt ist.

Jacob a. **Corbeil,** nach Or-Sarua (II. S. 8) auch „der Heilige" genannt.

---

[1]) S. Ab. Sara V. 856 Ende; Sabb. I. 237: וכת׳ ה״ר שמואל מבונבורק, wofür B. und W.: וכת׳ ה״ר ישראל משום ה״ר שמואל בן ר״ב; Hagah. Sabb. (zu II.) 456: ור׳ שמואל בן ר״ב פיר׳ וכו׳, wo in B. und W. als Quelle angegeben ist מתוספ׳ ה״ר ישראל. Sabb. II. ist in B. in einem Zusatze zu 294 כת׳ ה״ר ישראל משום ה״ר ישראל מבבנברק zu lesen שמואל מבבנב׳, W. z. St. hat gar ישראל ממירצברק.

[2]) Vgl. die Stellen ob. Anm. 1; vgl. noch Ab. Sara II. 833; Sabb. XVI. sind diese Tossaphot in den Mss. dreimal citirt.

Jacob b. **Isaak ha-Levi**, Zeitgenosse des Raben (s. das.); seine Pessakim werden Chol. VIII. 700, seine Tossaphot B. Batra III. 536 erwähnt, wo B. und W. statt ופי' רבי' יעבץ lesen: כמו שפי' בתוספ' רבי' יעבץ הלוי; B. und W. das. I. Anfang heißt es im Namen R. Joël ha-Levi's: בתוספי קרובי רבי' יעבץ הלוי.

Jacob Israel, Respondent des R. Tam, Ketub. XI. 255.

Jacob b. **Jacob**, Zeitgenosse Elieser b. Joël's, s. ob. David b. Schealtiel.

Jacob b. **Jakar**, Nidda 738, Lehrer Raschi's (Berach. VIII. 204) und Salomo b. Schimschon's (s. weiter s. v.); vgl. R. ha-Schana III. 722.

Jacob aus קלצון, kl. Halach. (הלכ' ס' תורה) 962 Anfang; vielleicht verschrieben für „Jacob מקורצא" oder קורשן [1]), oder aus der falschen Auflösung der Abbreviatur ר"י קלצון entstanden; s. weit. Joseph a. קלצון.

Jacob b. **Meir** (R. Tam); sein Hajaschar ist Ketub. XIII. 280, sein Tikkun ha-Get Gitt. IV. 368, sein Siddur R. ha-Schana III. 722 (B. und W. lesen nämlich ר"ת für ר"ח in Ed. das.) und sein Machsor Ed. ebendas. und Erub. III. 492 angeführt.

Jacob a. **Orleans** (in B. consequent מאורלייש) Gitt. II. 341, Respondent des R. Tam (B. Kama X. 169). Ketub. II. 148 lesen B. und W. seinen Namen statt ר' תם in Ed.; mit Diesem konnte er um so leichter verwechselt werden, als er ebenfalls den Beinamen R. Tam führte [2]).

Jacob b. **Schimschon**, Joma 727 (Ende), wo B. und W. so wie חדוש אנשי שם z. St. (sub 1) lesen; auch J. b. Schimschon a. Falaise genannt (Beza II. 672, wo B. מפליידא liest, W. bloß יעקב בר שמשון).

---

[1]) S. Zunz, z. Gesch. S. 42.
[2]) S. Zunz, z. Gesch. S. 75.

Jacob (ha-Levi) **aus Speier**, Lehrer des Mardochai, s. vor. Jahrg. S. 123.

Jacob מטרנא (Trani?), in Ed. Ketub. II. 146 als Zeitgenosse des R. Tam angeführt; B. und W. z. St. lesen aber יוסף מטרנאא.

Jakar b. **Samuel ha-Levi** B. Mez. IX. 403 aus Hachachma citirt, war Schüler des Kalonymos in Rom und lebte, wenigstens eine Zeit lang, in Speier[1]; ist von dem gleichnamigen Respondenten und Verwandten des Meïr v. Rothenburg[2]) zu unterscheiden, der Schüler Jechiel's a. Paris war. (S. שלטי הגבורים zu Mard. Gitt. IX. שמעתי ממורי ה"ר פרץ ששמע מפי ה"ר יקר ששמע מפי ר' יחיאל.

Jakir. Dem Namen „Rabbenu Jakir" begegnen wir im Mardochai häufig, oft von Baruch b. Samuel (Hachachma) angeführt[3]), der ihn „mein Lehrer" nennt (Chol. VII. 684, Ed. in B. Batra I. 469; vgl. Or-Sarua I. S. 139). Nun hat aber schon Auerbach[4]) darauf aufmerksam gemacht, daß zwei bekannte und vielbesprochene Lehrsätze Ephrajim b. Isaak's von Baruch b. Samuel und von Späteren nicht Diesem, sondern Rabbenu Jakir zugeschrieben werden, was er so zu erklären sucht, daß Jakar (יקר) b. Samuel, den er mit Jakir (יקיר) verwechselt, Schüler Ephrajim b. Isaak's gewesen ist und dessen Lehrsätze sich zu eigen gemacht hat, so daß diese bald dem Lehrer bald dem Schüler zugeschrieben werden. Zunz, der

---

[1]) S. Orchot-Chajim Nr. 88: וכתי' ה"ר יקר ז"ל זה מנהג ראיתי באשפירא ואני יקר שאלתי מרבי' קלונימוס מרומ' ז"ל . . .

[2]) S. dessen Ga. ed. Crem. Nr. 80, 81, 161 und das. 76 und 125: קרובי ה"ר יקר הלוי.

[3]) Synh. III. 689 haben B. und W. nach נקרא רשע ופס' לעדות einen 3 Columnen langen Zusatz, der mit den Worten beginnt: אכתוב קצת מדברי רבי' יקיר והמה בס' החכמה בפ' זה בורר und schließt: ע"כ מדברי רבי' יקיר.

[4]) ברית אברהם S. 10.

denselben Widerspruch hervorhebt[1]), trifft auch hier das Richtige. Er bemerkt nämlich, daß Jehuda b. Kalonymos den Ephrajim b. Isaak „mit בן יקיר begrüßt", und fügt hinzu: „Ob Ephrajim, etwa nach Jerem. 31. 20[2]), diesen Namen einst gehabt hat?" Das ist allerdings entschieden der Fall. Abgesehen davon, daß die Lesart nicht selten zwischen Ephrajim und Jakir schwankt[3]), was darauf hindeutet, daß die eine Handschrift diesen, eine Andere den andern Namen hatte, und daß ferner — wie schon bemerkt — ein und derselbe Lehrsatz von den verschiedensten Seiten bald dem Einen bald dem Andern zugeschrieben wird, lesen noch die Handschriften wiederholt R. Ephrajim, wo unsere Ausgaben R. Jakir haben[4]). Auch der Umstand, daß Jakir (B. Batra I. 491) als Lehrer Joël ha-Levi's, ferner als Respondent des Jehuda b. Kalonymos (a. Mainz) bezeichnet wird (Ketub. XI. 256 und Meïr v. Rothenb. Ga. ed. Prag, Nr. 823), weist auf Ephrajim b. Isaak hin, der in der That Lehrer des Ersteren und Respondent des Letzteren gewesen ist[5]). Es ist demnach gewiß, daß unter R. Jakir immer Ephrajim b. Isaak zu verstehen ist. Ursprünglich haben ihn wahrscheinlich nur seine Schüler mit dem Kosenamen Jakir, in dem Sinne „der Theure", genannt[6]); Spätere haben diesen Namen von ihnen

---

[1]) Lit.-Gesch. S. 275.

[2]) הבן יקיר לי אפרים.

[3]) S. B. Mez. I. 253 Ed.: רבי' יקיר, wo eine Randbemerkung: נ"א רבי' אפרים, ebenso Chol. III, 623.

[4]) B. Kam. III. 37 (יקיר l.) ובן ש' רבי' יקר B. u. W. רבי' אפרים; das. IX. 138 Ende, דברי רבי' יקיר B. und W. מכאן עד סוף הפ' דברי רבי' אפרים; für יקיר lesen B. und W. ferner noch אפרים in B. Batra I. 469 und 471 und 509 (Anfang), das. VIII. 595, Ende und Chol. III. 623 Ende.

[5]) S. ob. Ephrajim b. Isaak; über seinen regen Briefwechsel mit Jehuda b. Kalonymos vgl. Zunz Lit.-Gesch. S. 280, Anm. 7.

[6]) So Joël ha-Levi B. Batra I. 471 und Baruch b. Samuel Synh.

übernommen, ohne sich der Identität desselben mit Ephrajim mehr bewußt zu sein. Jakir für Ephrajim, nach Jerem. 31. 20, entspricht genau den Namen Porat, Mazliach und Bechor-Schor für Joseph nach 1. B. M. 39, 2; 49, 22. und V. B. M. 33. 17, R. Tam für Jacob (b. Meir und aus Orleans) nach, B. M. 25, 27, Arje und Gur-Arje für Jehuda (s. weit. s. v. J. aus Paris) und Nehorai für Meïr (s. Zunz, Lit.-Gesch. S. 610).

Jecheskel (b. Elija), Bruder und Respondent des Tobia a. Vienne, Ed. B. Kama X. 192 und Hagah. B. Batra 659.

Jecheskel ממרוטק s. ob. s. v. Chiskija, Anm. 7.

Jechiel b. **Joseph** Chol. I. 589, gewöhnlich nach seinem Aufenthaltsorte J. aus Paris genannt, Lehrer des Perez b. Elija (vor. Jahrg. S. 119), der vorgebliche Schwiegervater des Mardochai (das. S. 109). Seine Schitta wird angeführt das. III. 613 (in B. und W. als שיטת מורי רבי יחיאל בר יוסף מפריש), seine Perischa Jebam. Hagah. 107; vgl. noch ob. s. v. Isaak a. Paris.

Jechiskijahu, s. ob. s. v. Chiskija.

Jedidja, Respondent Meïr's v. Rothenburg, Kidd. III. 522 [1]); noch angeführt M.-Kat. 906, aus der Parallelstelle hinzu in Meïr v. Rothenburg's Semachot § 82, ergiebt sich, daß J. aus Nürnberg gemeint ist, derselbe, der in den Ga. Meïr's (ed. Crem. Nr. 12) Jedidja b. Israel a. Nürnberg heißt; vgl. noch Ga. ed. Prag Nr. 72 und Wiener in Frankel's Monatsschr. 1863, S. 168, Ueber einen J. in Melun vgl. Abraham b. Nathan's Manhig S. 79.

Jehuda b. **Barsilai**, kl. Halach. (ed. Riva) 1379; vgl.

III. 693, wo B. und W. מורי רבי יקיר lesen; vgl. ob. S. 84 Anm. 3 und Or-Sarua I. S. 139.

[1]) Ed. hat מורי ה"ר ידידיה, woraus geschlossen werden könnte, daß er Lehrer des Mard. gewesen ist; indessen lesen B. und W. מורי.

Meïr v. Rothenburg's Ga. (ed. Lemb.) Nr. 223 und Hagah. z. Maimuni, Tefilla VIII, 7, wo sein Jessod citirt ist.

Jehuda ha-Cohen hat als Schüler des Rabbenu Gerschom sein ס' הדינים geschrieben (B. Mez. I. 222, wo es aber sowohl in Ed. als auch in B. und W. ס' הדיינים heißt). Die übliche Fingerstellung der Cohanim bei Ertheilung des Priestersegens wird als der Brauch eines R. Jehuda Cohen angeführt. (Meg. IV. in B., W. und M.: משם ה"ר יהודה כהן שהיה נוהג להלק אצבעות ידיו בנשיאות כפים אגודל לבד והארבע לשתים שתים בכל ג' פסוקים).

Jehuda ha-Cohen (der Jüngere) Verwandter und Lehrer Meïr's v. Rothenburg, der ihn wiederholt מורי קרובי nennt (Pessach. IV. 602 Anfang) [1]), offenbar identisch mit J. b. Moses ha-Cohen, dem Collegen Isaak Or-Sarua's [2]), der in den Ga. Meïr's (ed. Lemb. Nr. 173) angeführt ist, dessen Responsen B. und W. als Quelle zu Pessach. II. 560 angeben.

Jehuda מפלוא (Falaise?) kl. Halach. 958.

Jehuda (b. Samuel) **d. Fromme**, Pessach. II. 593; Lehrer Isaak Or-Sarua's Berach. I. 19; Enkel des Kalonymos d. Alten Pessach. (סדר ש' פסח, ed. Riva) 942.

Jehuda b. **Isaak**, gewöhnlich (z. B. Kidd. I. 483 und 484, Ket. XIII. 279, Gitt. הלכ' גט 453 Ende). J. aus Paris, nach, 1. B. M. 49. 9 auch אריה und גור אריה [3]), und danach mit dem französischen Beinamen Sir-Leon [4]) genannt, Sohn Isaak b. Samuel's (Ri), dessen Schüler er auch war [5]), Lehrer des Isaak

---

[1]) S. noch Ga. ed. Lemb. Nr. 179 und 213; vgl. Ga. ed. Prag Nr. 227 und Hagah. Maim. ציצית, I.

[2]) Chajim Or-Sarua, Ga. Nr. 103, Anfang.

[3]) B. und W. Chol. IX. 735 im Namen des Or-Sarua: מורי אריה זצ"ל ששמע מאביו ר"י und Berach. VII. 180 ebenfalls im Namen des Or-Sarua: שאלתי הלכ' למעש' ממורי גור אריה.

[4]) B. und W. Peßach. II. 576 für Jehuda aus Paris — רבי' שיר ליאון.

[5]) S. ob. Anm. 3; Zunz, z. Gesch. S. 35 nennt ihn bloß Schüler des Ri.

Or-Sarua [1]). Seine Tossaphot, und zwar die zu B. Batra, sind B. Batra III. 548 angeführt, seine Tossaphot-Sammlung Ab. Sara II. 822, wo sie in B. und W. תרישה רבי שד genannt werden, ferner Gitt. V. 933, wo B. und W. משאדי lesen, seine Responsen Hagah. zu Kidd. 568 und zu B. Batra 665; vgl. ob. s. v. Isaak a. Paris.

Jehuda b. **Jomtob**, Jeb. IV. 37.

Jehuda b. **Kalonymos** b. **Meïr**, יב"ק ב"ר מאיר, so B. und W. Nidda 739, wo Ed. falsch Isaak b. Meïr liest und Meg. II. 799 Anfang, wo in Ed. בר משר fehlt, auch J. b. Kalonymos aus Speier, יב"ק משפירא, (Jeb. I. 131), wohl auch bloß Jehuda aus Speier genannt (B. Batra IX. 613, B. und W. Synh. I.), Zeitgenosse des Jehuda b. Kalonymos a. Mainz und des Isaak b. Ascher ha-Levi (s. weit. s. v. Rabbiner v. Speier), Respondent Elieser b. Joël's (Mss. zu Pessach. II. וחשב ראבי"ה לרבי יב"ק בן מאיר, M. bloß לרבי יב"ק).

Jehuda b. **Klonymos** b. **Mose**, יב"ק ב"ר משה, so B. und W. für ר"י in Ed. Chol. III. 635, Vater des Elasar aus Worms (Nidda 739), auch bloß J. aus Mainz genannt (Chol. III. 636), Schüler des Schemarja a. Speier (s. das.) und Lehrer des Baruch b. Samuel (s. das.), Respondent Ephraïm b. Isaak's (B. Batra I. 500); vgl. noch weiter s. v. „Rabb. v. Speier" und Chajim Or-Sarua, Ga. Nr. 222.

Jehuda b. **Mose ha-Cohen**, s. ob. J. ha-Cohen, b. Jüngere.

Jehuda b. **Nathan**, ריב"ן, Schwiegersohn Raschi's, Chol. VIII. 708; seine Tossaphot s. Hagah. Synh. 727.

Jehuda a. **Paris**, s. ob. J. b. Isaak.

Jehuda a. **Speier**, s. ob. J. b. Kalonymos b. Meïr.

---

[1]) S. ob. 87 Anm. 3.

Jehudai Gaon nach M.-Kat. 862 (vgl. Meïr v. Rothenb. Semachot § 4) Verfasser der Halachot-gedolot, die seine Schüler, da er erblindet war, nach seinem Dictate, aber oft eigenmächtig abgeschrieben haben sollen, so daß das Buch nicht immer zuverläßig ist.

Jekutiel, Zeitgenosse Meïr v. Rothenburg's, dessen B. Mez. V. 324 gebrachtes Responsum [1]), nach B. und W. z. St., an Jenen gerichtet ist.

Jesaja, Zeitgenosse Meïr v. Rothenburg's, dem er eine Entscheidung des Jesaja a. Trani des Aeltern mittheilt (Gitt. V. 393), ist wahrscheinlich J. (b. Elija) a. Trani der Jüngere.

Jesaja a. Trani (מהרא״ם, מרדכי, B. מרדכי), der Aeltere, Gitt. V. 393; das. Hagah. 456 ein Responsum von ihm, das B. und W. (das. הלכ׳ גט) als תשובת רבי ישעיה הגדול מטרני bringen. Er scheint J. b. Malkiel geheißen zu haben [2]).

Joël (b. Isaak) **ha-Levi a. Bonn** [3]), zeitweilig in Mainz (Chol. VIII. 684) und, wahrscheinlich in seiner Jugend, in Regensburg (R. ha-Schana IV. 721), in B. und W. zumeist als ר״י citirt. Er war Schwiegersohn Elieser b. Nathan's (das. III. B. und W.: ורבי יואל הלוי חתן ראבי״ן), Vater des Elieser ha-Levi und Verwandter des Jabez (s. das.), Schüler des Isaak b. Ascher ha-Levi [4]), des Isaak b. Mardochai (Succa

---

[1]) Vgl. Ga. ed. Prag Nr. 79.

[2]) Chajim Or-Sarua, G a. Nr. 69 nennt Jesaja a. Trani, der mit seinem Großvater Isaak Or-Sarua correspondirte, also den Aeltern, offenbar falsch בן רבי אליה׳, wie bekanntlich Jesaja a. Trani der Jüngere, der Tochterenkel des Aeltern hieß. Israel Bruna, der dieselbe Stelle, und zwar eben aus den Ga. Chajim's citirt, dürfte demnach das Richtige haben, wenn er (G a. Nr. 208) בן רבי מלכיאל liest.

[3]) מבון, so hat Or-Sarua in der Regel, s. z. B. I. S. 18, S. 189 zweimal.

[4]) B. Mez. I. sagt ראבי״ה in B. und W.: אבא מרי ז״ל . . . שקיבל מריצב״א.

III. B. und W. מסי מורי ריב"ם מסי ריב"א) sowie des Ephrajim b. Isaak (s. daſ.), auf deſſen religiöſe Praxis er ſich wiederholt bezieht (R. ha-Schana 720. 720 und 722). B. Mez. I. 663 iſt in Ed. ein Bruder von ihm angeführt, aber B. und W. z. St. leſen richtig בשם אביו. Seine Toſſaphot ſind citirt in B. und W. daſ. VIII. und B. Batra II. Ende, ſowie Synh. III. 695, wo die Mss. zu התעתק מכתב יד של ר' יואל הלוי hinzufügen: ומחוסספותיו. Ein Reſponſum von ihm ſ. Meg. I. 776; ſein Jeſſod iſt in B. und W. zu B. Kama VI. 53 Ende, ſein Periſcha daſ. zu B. Mez. X. citirt. Bemerkenswerth iſt, daß er einem Proſelyten unterſagt hat, ſich zu ſeinem Privatgebrauche eine Abſchrift von der Bibelüberſetzung eines Geiſtlichen zu machen (Meg. I. 786) [1]), während er einem andern Proſelyten, den man in Würzburg nicht als Vorbeter zulaſſen wollte, geſtattet, als ſolcher zu fungiren (Meg. daſ.).

Jomtob a. **Falaiſe**, Sabb. XIV. 399, wo ſämmliche Mss. zu Jomtob noch hinzufügen: „aus Falaiſe", das W. מפליוא, M. מפליוא, B. gar מפליורא ſchreibt; offenbar identiſch mit dem Toſſaphiſten Jomtob a. פלאנצי oder פלאנצו [2]), was neben dem obigen פליורא und neben פליורדא und מיליורא [3]) und פלמיוא [4]) eine fehlerhafte Schreibung für Falaiſe iſt. Da dieſer Jomtob aus פלאנצי Zeitgenoſſe des R. Tam war [5]), dürfte J. a. Falaiſe mit J. b. Jehuda, (ſ. weiter) dem Couſin des R. Tam, identiſch ſein, der demnach aus Falaiſe geweſen wäre.

Jomtob b. Jehuda. Ber. VI. 136 iſt in einem Reſponſum ein R. Jomtob angeführt; aus der Parallelſtelle im Or-Sarua, I. S. 52 (ה"ר יום טוב בן הרב רבי' יהודה ותצו של רשי) ergiebt

---

[1]) B. z. St. lieſt: מספר פסול של גלחים.
[2]) Vgl. Kore 16 b. und Zunz, z. Geſch. S. 52.
[3]) S. Zunz, a. a. O. S. 56 und Kore S. 18 a.
[4]) S. weiter s. v. Samuel a. Falaiſe.
[5]) Zunz a. a. O. S. 52.

sich, daß J. b. Jehuda gemeint ist, der ein Sohn des Jehuda b. Nathan und mithin Enkel Raschi's war, und wohl auch Tossaphot Nasir 37 a. unter J. b. Jehuda zu verstehen ist [1]). Da der Schlußpassus des erwähnten Responsums (הלא יין פוטר כל מיני משקה וכו׳) im Or-Sarua das. wörtlich im Namen Isaak b. Samuel's gegeben ist, scheint das erwähnte Responsum von Diesem herzurühren und J. b. Jehuda durch Verschwägerung auch Onkel des Ri (ששמעתם מפי דודי ה״ר י״ט) gewesen zu sein, mit dem er durch Raschi ohnehin verwandt war [2]). Vgl. ob. s. v. Jomtob a. Falaise.

Jomtob a. **Joigny** (מיוני), Ket. VII. 198. Das interessante Ga. des R. Jomtob, das Ed. Sabb. I. 250 im Auszuge und Hagah. das. 452 ausführlich, so wie B. und W. z. St, bringen, rührt ebenfalls von ihm her, da er sich in demselben, neben seinem Vater, auch auf Meschullam (aus Narbonne) bezieht.

Jona, Ket. IX. 219, Hagah. B. Mez. 439 (2 mal), woselbst er mit vollem Namen J. b. Samuel genannt ist, wird besonders in M.-Kat. häufig citirt, öfter als J. a. Toledo, so das. 886 und 885, wo die Parallelstelle in Meïr v, Rothenburg's Semachot ה״ר יונה הקדוש מפרובינצא liest.

Jonathan (der Aeltere) Zeitgenosse des Jehuda b. Kalonymos a. Speier und des Ephrajim b. Jacob (B. Batra I. 468), wird B. Kama III. 30 aus Or-Sarua citirt; vielleicht J. ha-Cohen a. Lünel, den Or-Sarua I. 64 als Respondenten Isaak b. Abraham's anführt.

Jonathan (der Jüngere) [3]), älterer Zeitgenosse und

---

[1]) Gegen Zunz, a. a. O. das.

[2]) Derselbe Jacob b. Jehuda ist auch Or-Sarua II. S. 155 gemeint, wo ihn R. Tam, sein Cousin, אחי ה״ר י״ט nennt.

[3]) Zunz, a. a. a. O. S. 51 hält diesen und den ältern Jonathan nicht auseinander.

Freund Meïr von Rothenburg's. Dieſer beantwortet ihm eine Anfrage, (Nidda (Mikvaot) 746), und erzählt an einer andern Stelle (M.-Katon, 925), er ſei in ſeiner Jugend Schüler Iſaak Or-Sarua's in Würzburg geweſen, als einem dort wohnenden Bruder dieſes Jonathan, dem R. Joſeph, der Tod einer Schweſter mitgetheilt wurde.

Joſeph und deſſen ungenannter, ebenfalls gelehrter Bruder, Enkel des Schimſchon v. Sens, Hagah. Kidd 645.

Joſeph b. **Abraham**, Ed. Hagah. Jebam. 107, woſelbſt ein Reſponſum von ihm angeführt wird, das ſich auf Jechiel in Paris und Iſaak aus Corbeil beruft, vielleicht der J. b. Abraham, der in Gemeinſchaft mit ſeinem Vater, Abraham b. Joſeph a. Aix, Verfaſſer des Minchat-Kenaot, Nr. 44 gebrachten Briefes iſt.

Joſeph Aſchkenaſi, d. Fromme (החסיד האשכנזי), M. Katon 936 als Zeitgenoſſe des R. Baruch angeführt.

Joſeph Bechor-Schor, auch bloß Bechor-Schor genannt (Gitt. I. 480), Verfaſſer eines Bibelcommentars (פירוש חומש), aus welchem Ed. Scheb. III. gegen Ende, B. und W. aber in Hilchot-Nedarim, einen größern Auszug bringen.

Joſeph b. **Elija**, in Frankreich lebender Zeitgenoſſe und Reſpondent des Elieſer b. Nathan, B. Batra III. 556, zu unterſcheiden von dem gleichnamigen jüngern Gelehrten, dem Bruder des Perez b. Elija.

Joſeph d. Große, ſ. J. Tob-Elem.

Joſeph b. **Iſaak**, Chol. VIII. 727, wo B. und W. für ר״י ausdrücklich בן יצחק leſen, nach Ed. Hagah. Kidd. 568, Reſpondent des Iſaak a. Paris (ſ. daſ.). Iſaak b. Menachem beruft ſich in einem Reſponſum (B. Mez. I. 251) auf ihn, als einen, wie es ſcheint, ältern Zeitgenoſſen, der demnach nicht mit dem viel ſpäter lebenden Joſeph a. Orleans identiſch

sein kann [1]). Ketub. IX. 228 wird er [2]) neben Salomo b. Isaak angeführt, worunter demnach nicht der gleichnamige Gelehrte aus Orleans, sondern wie gewöhnlich Raschi zu verstehen ist [3]). Auf einen viel jüngeren Gelehrten dieses Namens beruft sich Meïr v. Rothenburg, Hilchot Semachot § 5 als auf seinen Lehrer (שמעתי מפי הר' יוסף ן יצחק).

Joseph קלצין. Pessach. III. 595 fügt B. nach וכן פסק רבי יוסף hinzu: קלצין. Chol. III. 635 wird er von Mose a. Coucy, wie es scheint als dessen Lehrer, angeführt; B. und W. z. St. lesen nämlich: (W. קלצין) השר בשם רבי יוסף קלצין; doch hat Ed., auch ed. Riwa, falsch יוסף קל צוף, das noch Luzzatto beibehält [4]).

Joseph ha-Levi, B. und W. B. Mez. III., Lehrer des Maimuni (nach dessen Jad, הל' שאלה V.).

Joseph ibn Migasch, Scheb. II. Anfang, Ed. יוסף ן מגאש, B. und W. אבן מגש; B. Kama IX. 128, Ed. יוסף ן מגאש.

Joseph b. **Mose**; so B. und W. zu Sabb. II. 291, wo Ed. bloß ר' יוסף liest, während M. ausdrücklich הר"י פודת hat, woraus hervorzugehen scheint, daß J. b. Mose mit J. Porat (s. das.) identisch ist. Die Lesart von B. und W. wird durch die Parallelstelle in Ed., Hagah. Sabb. III. Anfang (ed. Riwa, 64) bestätigt.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Gegen Zunz a. a. O. S. 75.

[2]) So lesen die Mss. und ed. Riwa, (325) z. Stn., während die spätern Ausgaben statt יוסף ב' יצחק falsch: ר"י טוב עלם lesen.

[3]) Vgl. Zunz, a. a. O. das.

[4]) Dzar-Rechm. II. S. 11. Dieselbe falsche Lesart s. noch מורי ר' דעה זצ"ל I. 6. Aehnliche Corruptele sind: קלסון und ילצון; vgl. Zunz a. a. O. S. 52 und Lit.-Gesch. S. 612. S. noch ob. Jacob a. קלצין.

Inſerate.

Die

Israelitiſche Wochenſchrift,

für die religiöſen und ſozialen Intereſſen des Judenthums,

herausgegeben

von

Rabbiner Dr. A. Treuenfels

und das

Jüdiſche Literaturblatt

von **Rabbiner Dr. Rahmer** in **Magdeburg.**

Beide Blätter zuſammen koſten bei allen Buchhandlungen und Poſtämtern pro Quartal nur **2** Mark **50** Pf. Das Jüd. Literaturblatt allein pro Quartal **1** Mark **50** Pf.

Inſerate die dreigeſpaltene Petitzeile **20 Pf.**

☞ Probeexemplare verſendet auf Verlangen **die Expedition der Israelitiſchen Wochenſchrift in Magdeburg.**

Rahmer's
Israelitiſches Predigt-Magazin

Jahrgang 4 erſcheint in vier Quartalheften und enthält ca. 50 Feſt-, Sabbath- und Gelegenheits-Predigten. — Preis des Jahrganges **7 Mark** bei allen Poſtanſtalten und Buchhandlungen.

☞ Aeltere Jahrgänge à **6** Mark (2. und 3. Jahg. **zuſammen** für **10 Mark,** 1. Jahrg. iſt compl. nicht mehr zu haben) ſind nur zu haben bei **der Exped. der „Isr. Wochenſchrift" in Magdeburg.**

Von

Rahmer's hebr. Schulbüchern

neueſte vermehrte Auflage!

1) **Hebr. Schreibleſefiebel** mit lithogr. jüd.-deutſchen Vorſchriften 50 Pf.
2) **Tefilla kezara,** hebr. Gebetbüchlein für die isr. Jugend, bearbeitet mit Vocabularium I. Curſ. geb. . . . . 60 Pf.
3) Dasſelbe II. Curſ. geb. . . . . 1 M.

verſendet gegen Einſendung von **1 Mark 50 Pf.** Probeexemplare

die Exped. der Isr. Wochenſchrift in Magdeburg.

Verlag von Baumgärtner's Buchhandlung in Leipzig:

Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer.

Mit Rücksicht auf die neuen Gesetzgebungen für Juristen, Staatsmänner, Theologen, Philologen, Philosophen und Geschichtsforscher in Parallelen dargestellt.

Ein Beitrag zu einem Systeme und zu einer Geschichte des Universalrechts.

Von

Dr. **Samuel Mayer.**

I. Band das öffentliche Recht. 1862. 6 Mark.
II. Band das Privatrecht. 1866. 8 Mark 25 Pf.
Gr. 8. Preis complet 14 Mark 35 Pf.

Chaldäisches Wörterbuch

über

die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums

von Prof. Dr. **J. Levy.**

2 Bände.

Zweite Auflage. Lex. 8°. Broschirt.

Preis 33 Mark.

Neuer Verlag von Theobald Grieben in Berlin.

Rückenmarksleiden

und deren Dependenzen:

gestörte Verdauung — Magenleiden — Hämorrhoiden — Kachexie (Abmagerung, Schwindsucht) — Neuralgien (Nervenschmerzen verschiedener Art) — behinderte Beweglichkeit (Lähmung) — Hypochondrie — Schwächung der Sehkraft — Rheumatismus — Gicht — Podagra ꝛc.

Nach langjähriger Selbstbehandlung

zur Belehrung und Selbsthülfe für Leidende

herausgegeben von

C. L. Küster.

Zweite Auflage. 1 M. 50 Pf. — **Secreta** dazu 50 Pf.

Inhalt: Einleitung. Vorbereitende Erzählung mit praktischen Notizen. Fünfzehnjährige Selbsthülfe unter Beachtung ärztlichen Rathes. Anhang: Zur Frage über das beste Brod. Ueber den Werth des Fleischextracts. Einiges über Ernährung. Gesundheit, Humanität, Moral. Welche Berechtigung hat der Vegetarianismus? Rheumatismus, Gicht, Podagra. Secreta: Einige vertrauliche Mittheilungen.

Neuer Verlag von Theobald Grieben in Berlin.

Theoretisch-praktisches Lehrbuch

der

einfachen und doppelten italienischen Buchhaltung

nebst dem Wichtigsten für den Wechselverkehr.

Nach praktischer Verzeichnung

für Kaufleute, Comptoire, und zum Selbstunterricht

bearbeitet von

H. Schiemann, kaufm. Buchhalter.

Zweite Auflage — 2 Mark.

Kurz, klar, allgemein verständlich — diese Vorzüge zeichnen das nun in 2 Auflagen erschienene Buch vor ähnlichen aus, deren Studium den Lernenden zu ermüden pflegt und unbefriedigt läßt.

Abonnements-Einladung.

Die von **Seligmann Meyer** in Berlin herausgegebene **„Jüdische Presse"**, das einzige jüdische Blatt der Residenz, beginnt mit dem 1. Januar ihren **neunten Jahrgang**. Dieselbe wird auch in Zukunft sich bestreben, ihren Lesern Arbeiten aus der Feder der hervorragendsten jüdischen Gelehrten zu bieten, durch das Feuilleton eine angenehme Unterhaltung zu verschaffen, und die das Judenthum betreffenden Nachrichten so schnell als möglich mitzutheilen. Unsere Correspondenten in allen Welttheilen, die bevollmächtigt sind, uns telegraphisch von allen wichtigen Ereignissen zu benachrichtigen, stehen uns in diesem Streben treu zur Seite. Was das **Feuilleton** betrifft, so sind wir in der Lage, unseren geschätzten Lesern die angenehme Mittheilung zu machen, daß wir von nächster Nummer an eine

Erzählung von **S. Kohn**

Verfasser des „Gabriel" veröffentlichen werden. —

Der Abonnementsbetrag beträgt bei der Post sowohl, wie auch bei unserer Expedition und den Agenturen 3 Mark vierteljährlich; für das Ausland 3 M. 50 Pf. Es ist für die Leser sehr zu empfehlen, **nur bei der Post zu abonniren,** weil dadurch das Rechnungs- und Postanweisungsporto erspart wird, und überhaupt verschiedene Unbequemlichkeiten vermieden werden. Diejenigen Leser, welche bei der Post abonniren, erweisen außerdem auch uns einen Gefallen, indem sie uns viele Arbeit und viele Kosten ersparen helfen. — Um jede Unregelmäßigkeit in der Zusendung zu vermeiden ist es nothwendig **bei der Post sofort** das Abonnement anzumelden und uns davon durch Postkarte in Kenntniß zu setzen.

Hochachtungsvoll **Die Expedition.**

Abhandlungen.

Der angebliche jüdäiſche Peripatetiker Ariſtobulos und ſeine Schriften.

(Schluß.)

Die den Namen Ariſtobul tragende Schrift hatte demnach eine ſyſtematiſche Anlage. Sie behauptete zunächſt, daß der tiefere Gehalt der Philoſophie und beſonders der Gottesbegriff dem Judenthume entlehnt ſei. Ihre fernere Tendenz war, die Einwürfe zu entkräften, welche von den Anthropomorphismen im Pentateuch gemacht werden konnten und gemacht wurden. Sie läßt daher den König die Frage aufwerfen: warum darin von Gliedern Gottes die Rede ſei. Es ſcheint, daß dieſe Ausſtellung gegen den Pentateuch von griechiſchen Lehrern gemacht worden war. Die Schrift behauptet, die tiefer denkenden Philoſophen und Dichter hätten nicht bloß aus Moſe entlehnt, ſondern ihn auch wegen ſeiner Darſtellung bewundert. Nur denjenigen, welche keinen Geiſt und keine Einſicht haben, und an dem geſchriebenen Buchſtaben ſich halten, erſcheine Moſe, als wenn er nichts Bedeutendes verkündet hätte [1]). Die Art, wie die Ari-

[1]) Euſebius a. a. O. VIII. 10, p. 376c. *τοῖς δὲ μὴ μετέχουσι διανοίας καὶ συνέσεως, ἀλλὰ τῷ γραπτῷ μόνον προσκειμένοις, οὐ φαίνεται μεγαλεῖον τι διασαφῶν (Μωσῆς).*

stobulische Schrift die Anthropomorphismen auslegt oder allegorisirt, zeugt keineswegs von Geist, wie denn auch der Styl Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit in philosophischer Terminologie verräth. Der Eingang beginnt damit, den König zu belehren, wie die Darstellung im Pentateuch aufzufassen sei. Aber ohne Beweisführung wird vorausgesetzt, daß hinter dem scheinbar verfänglichen Worte ein sehr tiefer Sinn stecke. „Ich will Dich ermahnen", so redet Aristobul oder die Schrift den König an, „die Ausdrücke in einem höheren Sinn zu nehmen, einen angemessenen Begriff von Gott festzuhalten, und nicht in eine falsche und menschenähnliche Vorstellung zu gerathen, denn oft verkündet unser Gesetzgeber in dem, was er sagen will, wenn er auch von anderartigen Dingen spricht — ich meine dem Scheine nach — eine höhere, (philosophische) Darstellung und die Ordnung erhabener Dinge" [1]). Statt eines Beweises für die Nothwendigkeit einer höheren Auffassung der Anthropomorphismen, wird ein Cirkelschluß gemacht und auf die Bewunderung seitens der Philosophen und Dichter für Mose's Weisheit und göttlichen Geist und auf die Entlehnung von demselben hingewiesen.

Sodann geht die Schrift auf drei anthropomorphische Bezeichnungen ein [2]): auf die „Hand Gottes", das „Stehen Gottes", und „Herabsteigen Gottes". Das Erstere hört sich wenigstens gut an: „Hand" bedeute „Macht", was auch in der gewöhnlichen Redeweise gebraucht werde, dagegen

[1]) Das. p. 376 b.: *παρακαλέσαι δέ σε βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν, καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα. Πολλαχῶς γὰρ ὃ βούλεται λέγειν ὁ νομοθέτης ἡμῶν Μωσῆς, ἐφ' ἑτέρων πραγμάτων λόγους ποιούμενος-λέγω δὲ τῶν κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν - φυσικὰς διαθέσεις ἀπαγγέλλει καὶ μεγάλων πραγμάτων κατασκευάς.* Unter *φυσικός* meint der Verf. nach stoischer Terminologie, was wir Metaphysik nennen, die Erkenntniß von dem Urgrund der Wesenheit.

[2]) Das. 376 d. 377.

erklärt die Schrift das Stehen Gottes außerordentlich gezwungen, und diese Geschraubtheit macht eine weitläufige Auseinandersetzung nothwendig. Das Stehen bedeute die von Gott eingesetzte feste Ordnung in der Natur, daß der Himmel niemals Erde werde und umgekehrt, daß Thiere und Pflanzen dieselben bleiben, daß also Alles unveränderlich sei und seine Veränderung und seinen Untergang in sich selbst habe.

Neu ist dagegen, was die Schrift von der dritten Anthropomorphie auslegt. Die Auslegung ist ebenfalls schwerfällig gehalten und ergeht sich in Tautologien. Das Niedersteigen Gottes auf den Berg — nach der Schrift — ist zur Zeit geschehen, damit alle die Kraftthätigkeit Gottes einsehen sollen: „Denn dieses Niedersteigen ist augenscheinlich, und man könnte es, mit der Wahrung des Begriffes von Gott, so auslegen. Es wird im Gesetzbuche erzählt, daß der Berg im Feuer gebrannt, weil Gott herabgestiegen ist, Stimmen von Posaunen seien vernommen worden und loderndes Feuer sei ohne Brennstoff gewesen. Da nämlich nicht weniger als 100 Myriaden der Menge — ohne die Unmündigen — rings um den Berg in einem Umkreise von nicht weniger als fünf Tagereisen versammelt waren, so ist das Feuer von jedem Orte aus, wie sie lagerten, allen diesen sichtbar gewesen, so daß dieses Niedersteigen nicht räumlich anzunehmen ist — denn Gott ist überall. Indem die Macht des Feuers, das doch Alles verzehrt, so wunderbar war, daß es ohne Stoff brannte und nicht verzehrte, zeigte es nicht, daß ihm eine göttliche Macht innewohnte? Das auf jenem Berge Wachsende, das doch sehr verbrennlich war, wurde nicht verzehrt, sondern jede Pflanze blieb vom Feuer unberührt. Die Schälle der Posaunen wurden mit dem Erscheinen des blitzenden Feuers außerordentlich vernommen, ohne daß solche Instrumente wahrnehmbar waren, auch nicht Einer, welcher Töne ausgestoßen, sondern Alles ist durch göttliche Veranstaltung geschehen. Dadurch

iſt augenſcheinlich geworden, daß das Niederſteigen geſchehen iſt, indem die Schauenden das Einzelnſte deutlich wahrgenommen haben, ohne daß das Feuer brannte und ohne daß die Schälle durch menſchliche Kraft oder Vorrichtung von Inſtrumenten erfolgten, daß Gott ſeine Erhabenheit ohne eines Mittels in Allem zeige“ [1]).

Allegoriſche Auslegung kann man dieſe Ausdeutung keineswegs nennen; ſie will lediglich anthropomorphiſche Erzählungen von Gott beſeitigen. Dieſe Auslegung hat durchaus keine Aehnlichkeit mit der maßloſen Allegoriſirung Philo's und ſeiner Vorgänger, welche dem Wortſinne Zwang angethan und abenteuerliche Etymologieen getrieben haben. Auch ein anderes Citat, das Euſebius erhalten hat, und das als eine Art tropologiſcher Deutung erſcheint, zeigt noch weniger einen allegoriſchen Charakter. Den Ausgangspunkt desſelben hat Euſebius nicht mitgetheilt, ſo daß es zweifelhaft bleibt, woran es ſich knüpfte. Es lautet höchſt abrupt: „Man könnte wohl dasſelbe auf die Weisheit beziehen. Denn alles Licht ſtammt aus ihr. Daher haben einige von der peripatetiſchen Schule geſagt, ſie habe die Eigenſchaft einer Fackel; diejenigen, die ihr beſtändig folgen, beſtehen durch ihr ganzes Leben unerſchrocken. Deutlicher und ſchöner ſagte Salomon, einer der Unſern, daß ſie vor Himmel und Erde war. Dieſes ſtimmt mit dem Geſagten“ [2]). Indeſſen müſſen doch allegoriſche Deuteleien in der Ariſtobuliſchen Schrift vorgekommen ſein, die vielleicht nur wegen ihres nichtsſagenden Charakters von den Kirchenvätern nicht ausgezogen worden ſein mögen. Aus Origenes' Replik gegen Celſus geht nämlich hervor, daß ſie auch Allegorieen enthalten hat. Auf Celſus' Spott gegen die abgeſchmackte allegoriſche Auslegung

[1]) Euſebius a. a. O. p. 377 c.—d. 378 a.—b. In kurzem Auszuge bei Clemens Stromata IV. p. 268, 24 fg.

[2]) Euſebius a. a. O. VII, 14 p. 324.

des Geſetzes erwidert Origenes, daß dieſer Chriſtenfeind von Philo's Schriften zu ſprechen ſcheine oder von noch älteren, wie die des Ariſtobul [1]).

In dieſer Schrift war auch wohl, was Euſebius aus Anatolius von Ariſtobul über das Paſchah-Feſt ausgezogen hat, es ſei nämlich in die Zeit geſetzt, in welcher nicht blos die Sonne, ſondern auch der Mond den Theil der Tag- und Nachtgleiche des Frühlings durchgegangen ſei [2]). Es ſollte wohl damit bewie-

---

[1]) Origenes contra Celsum IV. Nr. 1 p. 543: *ἔοικε (ὁ Κέλσος) ἢ περὶ τῶν Φίλωνος συγγραμμάτων ταῦτα λέγειν ἢ καὶ τῶν ἔτι ἀρχαιοτέρων, ὁποῖά ἐστι τὰ Ἀριστοβούλου.*

[2]) Der Eingang zu dieſem Citat iſt auch für das folgende wichtig. Euſebius Kirchengeſchichte VII. 32, 16—18. Es ſtammt aus Anatolius' Schrift über den Paſchah-Kanon. Es lautet: *Μαθεῖν δ' ἔστιν ἐκ τῶν ὑπὸ Φίλωνος . . . . . ἀλλὰ καὶ τῶν ἔτι παλαιοτέρων, ἀμφοτέρων Ἀγαθοβούλων τῶν ἐπίκλην διδασκάλων, Ἀριστοβούλου τοῦ πάνυ, ὃς ἐν τοῖς ἑβδομήκοντα κατειλεγμένος τοῖς τὰς ἱερὰς καὶ θείας Ἑβραίων ἑρμηνεύσασι γραφὰς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρὶ, καὶ βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσέως νόμου τοῖς αὐτοῖς προσεφώνησε βασιλεῦσιν. Οὗτοι τὰ ζητούμενα κατὰ τὴν Ἔξοδον ἐπιλύοντές φασι δεῖν τὰ διαβατήρια θύειν ἐπίσης ἅπαντας μετὰ ἰσημερίαν ἐαρινήν. . . . . Ὁ δὲ Ἀριστόβουλος προσίθησιν, ὡς εἴη ἐξ ἀνάγκης, τῇ τῶν διαβατηρίων ἑορτῇ μὴ μόνον τὸν ἥλιον τὸ ἰσημερινὸν διαπορεύεσθαι τμῆμα, καὶ τὴν σελήνην δέ.* Die Räthſelhaftigkeit des Einganges von zwei Agathobulen, welche beide den Beinamen „Lehrer" gehabt haben ſollen, von denen ſonſt keine Andeutung vorkommt, iſt bisher nicht gelöſt. Valckenaer hat darüber geſpottet (p. 26), aber nichts daraus machen können. Der Paſſus ſcheint verſetzt zu ſein. Darauf führt das *ἐπίκλην διδασκάλων*. Wenn einer von dieſen genannten Perſonen den Beinamen „Lehrer" verdient, ſo iſt es doch wohl Ariſtobul, der von Clemens und Euſebius mit dem „Lehrer des Königs Ptolemäus" identificirt wird. Es muß alſo zunächſt geleſen werden: *τῶν ἔτι παλαιοτέρων Ἀριστοβούλου καὶ Ἀγαθοβούλου, ἀμφοτέρων ἐπίκλην διδασκάλων. Ἀριστοβούλου τοῦ πάνυ, ὃς. . . .* Die beiden, welche noch älter als Philo und Joſephus waren, nämlich Ariſtobul und Agathobulos, beide zubenannt „Lehrer", haben über die aſtronomiſche Zeit der Paſchah-Feier geſchrieben, beſonders aber Ariſtobul, welcher unter den Dollmetſchern aufgezählt iſt u. ſ. w. Aber wer war Agathobulos, von dem ſonſt nichts bekannt iſt? Darauf läßt ſich leicht antworten.

sen werden, daß das Gesetz eines der Hauptfeste mit dem astronomischen Gange in Einklang gebracht habe.

Nur die Fälschung blickt aus jeder Zeile dieser Schrift hinaus. Ein Schriftsteller, welcher dem Orpheus ein judäisches Glaubensbekenntniß in den Mund legt, welcher von Homer und Hesiod den Sabbat preisen läßt und noch dazu in einem homerischen Vers, in welchem „der vierte Tag" vorkommt, „den vierten" in den „siebenten Tag" verändert, welcher durch Aenderung eines Wortes beweisen will, daß Aratos nicht vom Zeus, sondern von dem Gott Israels gesprochen, welcher behauptet, daß die grie-

---

Agathobulos und Aristobulos war ein und derselbe Namen. Epikurs Bruder wird von einem Schriftsteller Agathobulos und von einem andern Aristobulos genannt (vgl. Pauly, Reallexicon s. v.). Aristobuls *σύνταγμα* hatte in einigen Codices oder in einigen Excerpten aus dessen Schrift den Namen Agathobulos, und Anatolius, kritiklos wie er war, hat zwei Schriftsteller daraus gemacht. Da nun Aristobul den Beinamen *διδάσκαλος* führte, so konnte Anatolius sagen, beide hätten diesen Beinamen gehabt: *ἀμφοτέρων τῶν ἐπίκλην διδασκάλων*. Zum Beweise, kann die Bemerkung über die Paschah-Zeit dienen, welche Anatolius nur aus Aristobuls Schrift citirt: *Ὁ δὲ Ἀριστόβουλος προστίθησιν*. Hier läßt er den Agathobulos völlig fallen. Wir können also den Agathobulos eliminiren; aber wir gewinnen auch aus dieser Notiz, daß der Aristobul, welcher auch über die Paschah-Zeit eine Art astronomische Bemerkung gemacht hat, den Beinamen „Lehrer" geführt hat, d. h. mit dem in dem Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptische Gemeinde genannten *διδάσκαλος Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως* identificirt wurde. — Was das *ὃς ἐν τοῖς ἑβδομήκοντα κατειλεγμένος* betrifft, so will Valckenaers Einwand nicht viel sagen, daß dieser Name unter den im Aristeasbrief aufgezählten 72 Dollmetschern in unserem Texte sich nicht findet. Wer kann denn für die Richtigkeit aller dort aufgezählten Namen bürgen? Kann nicht Anatolius oder ein Vorgänger den Namen Aristobulos darunter gelesen haben? Hat er ihn gelesen, so konnte er die Combination machen, daß derselbe, welcher den beiden Ptolemäern die exegetischen Bücher gewidmet hat, zugleich einer der 72 Dollmetscher gewesen sei. Solchergestalt hat Anatolius' Text sein richtiges Verständniß. Allerdings, kopflos combinirt hat er jedenfalls, daß er den Verfasser der exegetischen Bücher unter Philometor mit dem Dollmetscher unter beiden Ptolemäern, Philadelphus und seinem Vater, identificirt hat. Er hat sich von einer falschen Tradition im christlichen Kreise dazu verleiten lassen.

chischen Dichter und Philosophen aus Mose's Gesetzbuch ihren Gedankeninhalt entlehnt hätten, und um dieses zu beweisen, die Keckheit hat aufzustellen, ein Theil des Pentateuch sei noch vor Alexander dem Macedonier und vor der Perser-Herrschaft in's Griechische übersetzt worden, ein solcher Schriftsteller muß als Fälscher beurtheilt werden, dem man gar keinen Glauben schenken darf. Soll man ihm glauben, daß ein Ptolemäus sich so eingehend mit dem Pentateuch beschäftigt habe, daß er Anstoß an den Anthropomorphismen in demselben genommen und Fragen deswegen aufgeworfen, oder an den Verfasser gerichtet habe? Verräth der Verf. nicht seine Fälschung durch die Wendung, daß er einmal bei dem König, an den seine Schrift gerichtet sein soll, die Kunde von der Uebersetzung des Pentateuchs durch Vermittelung des Demetrios Phalerus voraussetzt, und doch wieder denselben belehrt, daß diese Uebersetzung „unter dem König, Deinem Vorgänger, welcher Philadelphus zubenannt wurde" erfolgt sei? Braucht er das dem Nachkommen dieses Königs zu bemerken, wenn er ihn von dem Vorgange bei der Uebersetzung vollständig unterrichtet glaubte? Eine solche Darstellungsweise kann man nur als literarische Flunkerei bezeichnen. Sie wollte nicht für den König, sondern für das lesende Publikum den ägyptischen Herrscher bezeichnen, welcher sich für die vollständige griechische Uebersetzung interessirt haben soll.

Alle Kritiker von Competenz, Hody und Richard Simon haben daher mit Recht den Aristobul sammt seinem σύνταγμα zu den Pseudepigraphen geworfen. Auch Kritiker der Neuzeit haben die Aristobulische Schrift oder Schriften als unecht erklärt, darunter auch Lobeck (Aglaophamus). Zeller hat dagegen eifrig für die Ehrenrettung derselben plaidirt (Philosophie der Griechen III. 2. Aufl. 2 S. 219 fg. und besonders in den Noten). Er setzt diesen Aristobul in Philometors Zeit um 160 ante mit Valckenaer. Aber einen Beweis für die Echtheit konnte

er nicht beibringen, der doch erforderlich wäre, wenn faſt jede in dieſer Schrift aufgeſtellte Behauptung auf den erſten Blick Fälſchung und Erfindung verräth. Die Widerlegung Zellers gegen den Haupteinwand von der Entſtehung der Septuaginta unter Philadelphus' Patronat, iſt durchaus unhaltbar. Zeller meint, die Sage von der Betheiligung Philadelphus' und Phalereus' an dieſer Ueberſetzung könnte in Umlauf geweſen ſein, und Ariſtobul habe ſie für ſeinen Zweck benutzt. Allein dieſer Einwand beweiſt zu viel oder gar nichts. Hat man unter den alexandriniſchen Judäern noch vor Philometor geglaubt, „daß die Septuaginta durch Anregung des Philadelphus und Demetrios Phalereus entſtanden ſei", dann muß dieſer Glaube nicht bloß eine Sage, ſondern eine Thatſache geweſen ſein. Denn zwiſchen Philadelphus und der Zeit vor Philometor läge vielleicht kaum ein halbes Jahrhundert. Philadelphus ſtarb 248 und Philometor kam 181 zur Regierung. Alſo innerhalb dieſer 50 oder 60 Jahre ſoll die Sage im Umlauf geweſen ſein, in welcher noch Einige gelebt haben können, welche in der Zeit der Ueberſetzung bereits gelebt haben.

Indeſſen iſt das ganze Raiſonnement unrichtig. Nicht eine Sage hat Philadelphus und Demetrios Phalereus mit der Septuaginta in Verbindung gebracht, ſondern ein einziger Schriftſteller, der Verf. des Ariſteasbriefes, und dieſer hat aus einer falſchen Combination den Letzteren hineingezogen, weil er aus Unkenntniß der Literaturgeſchichte den judäiſchen Chronographen Demetrios mit Demetrios Phalereus identificirt hat. (Vergl. Monatsſchrift, Jg. 1876, S. 306 fg.). So lange man im Dunkeln über den Verf. dieſes Briefes tappte, konnte man allenfalls annehmen, die Philadelphus-Demetrios-Geſchichte ſei eine Sage geweſen. Jetzt aber iſt die Illuſion verflogen. Es iſt unwiderleglich erwieſen, daß der Verf. des Ariſteasbriefes in der Zeit des Kaiſers Tiberius geſchrieben (daſ. 297 fg.), daß er mit ſei-

nem Schreiben eine Apologie gegen die Verläumder des Judenthums hat geben wollen (daſ. S. 344 fg.), daß er aus Ignoranz den athenienſiſchen Archonten Demetrios Phalereus mit einem für die Judäer günſtigen Schriftſteller Demetrios combinirt hat und endlich daß das ganze hiſtoriſche Gewebe nichts anderes denn als Fiction anzuſehen iſt. Jetzt läßt ſich mit der Annahme einer Sage nicht mehr durchkommen. Es ſteht vielmehr kritiſch feſt, daß der Verf. der Ariſtobuliſchen Schriften den Ariſteasbrief bereits vor ſich gehabt haben muß, eben ſo wie Philo und Joſephus und daß er die in dieſem Briefe erzählten Fictionen als geſchichtliche Thatſachen betrachtet und benutzt hat. Darum konnte er, zur Begründung ſeiner kecken Behauptung, daß die Griechen ihr beſtes Theil von den Hebräern entlehnt hatten, den Satz hinſtellen, ein Theil des Pentateuchs ſei noch vor Philadelphus ins Griechiſche überſetzt worden.

Hat nun der Verf. den Ariſteasbrief gekannt und darauf weiter gebaut, ſo muß er unbedingt nach dem Verf. desſelben gelebt haben. Seine Schrift kann alſo nur in der Zeit nach der Regierung des Kaiſers Tiberius geſchrieben ſein. Er will allerdings zur Zeit des Königs Philometor geſchrieben und mit ihm verkehrt haben. Denn dieſen Punkt hat Valckenaer zur Gewißheit erhoben, daß der König, an den die Schrift gerichtet iſt, der ſechſte Ptolemäer ſein ſoll. Clemens' ausdrückliche Angabe: „an den König Philometor“ (ob. S. 50), iſt entſcheidend gegen Euſebius' Unbeſtimmtheit: an den König Ptolemäus, und gegen Anatolius' von Verwirrung zeugende Darſtellung, als wenn die „exegetiſchen Schriften“ Ariſtobuls den beiden Königen, Philadelphus und ſeinem Vater gewidmet geweſen wären (ob. S. 101). Nun den König Philometor hat der Verf. zu ſeiner fingirten Darſtellung geradezu ausgeſucht, wie er auch mit Ueberlegung den Namen Ariſtobul angenommen hat. So viel wußte er aus

Ueberlieferung ſeiner Umgebung, daß unter allen Ptolemäern keiner ſo ſehr die Judäer begünſtigt hat und mit ihnen in Verkehr war, wie Philometor. Dieſer eignete ſich demnach am beſten zur Rolle eines Fürſten, der ſich fürs Judenthum und jüdäiſche Philoſophie intereſſirte, ein Geſpräch darüber mit einem Vertreter des Judenthums geführt und eine Schrift darüber ſich widmen gelaſſen haben könnte. Dann hätte der Verf. auch das Sendſchreiben der Paläſtinenſer an die ägyptiſchen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe gekannt, das an der Spitze des zweiten Makkabäerbuches ſteht. Die Echtheit dieſes Sendſchreibens glaube ich gegen alle Anfechtungen bewieſen zu haben (Jg. 1877 S. 1 fg. 49 fg.). Es iſt an die ägyptiſchen Judäer und ganz beſonders an „Juda (?) Ariſtobul, den Lehrer des Königs Ptolemäus von dem Geſchlechte der geſalbten Prieſter" gerichtet. Dieſem Sendſchreiben entnahm die Ariſtobuliſche Schrift die Thatſache, daß ein Judäer bei einem Ptolemäer die Funktion eines Lehrers gehabt hat. Wollte der Verf. die Fiction durchführen, daß ein jüdäiſcher Philoſoph einen Ptolemäer über das Judenthum belehrt hat, ſo eignete ſich wiederum keiner beſſer zu dieſer Rolle, als eben dieſer Ariſtobul, der Lehrer des Königs Ptolemäus. Clemens Alexandrinus und Anatolius geben ausdrücklich an, daß der Verf. der Ariſtobuliſchen Schrift mit Ariſtobul, dem Lehrer des Königs identiſch iſt. Wahrſcheinlich haben dieſe Kirchenväter dieſe Identität in der Schrift ſelbſt geleſen. Haben ſie ſie bloß combinirt, ſo waren ſie von richtigem kritiſchen Takt geleitet. Das Sachverhältniß iſt auch nicht anders aufzufaſſen. Der Verf. hat ſich mit dieſem Ariſtobul, den Lehrer des Königs Ptolemäus identificirt, um ſeine Fabel von dem Zwiegeſpräche eines jüdäiſchen Philoſophen mit einem Ptolemäer glaublicher zu machen. Der Verf. hieß keineswegs Ariſtobul; er verdient nur den Namen Pſeudo-Ariſtobul, wie der Verf. des Ariſteas-Briefes nur als

Pseudo-Aristeas angesehen wird. Er hat aber überlegter Weise einem Anstoß begegnen wollen. Jener historische Aristobul, kann nur Lehrer des Königs Ptolemäus VII. Physkon gewesen sein, da das Sendschreiben im J. 124 ausgestellt und an Aristobul gerichtet, lange nach dem Tode Philometors abgesandt wurde. Aber Ptolemäus Physkon war bekannt als Feind der Judäer; er eignete sich demgemäß nicht zur Rolle eines solchen, der sich für das Judenthum interessirt haben sollte. Darum schob Pseudo-Aristobul dessen Bruder, Philometor, den Gönner der Judäer, unter. Und diese Escamotage ist ihm gelungen: Nicht bloß die leichtgläubigen Kirchenväter, sondern auch gewiegte Kritiker behaupten noch heute die historische Existenz eines judäischen Peripatetikers Aristobul, der unter Philometor gelebt und sein σύνταγμα oder exegetischen Bücher an diesen König gerichtet hätte. Hoffentlich wird die Ueberzeugung durchdringen, daß an diesem Aristobul, an dem Alles falsch ist, auch der Name eine vorgenommene Maske sei. Selbst die Annahme, daß er ein Anhänger der peripatetischen Philosophie gewesen sei, ist aus den Auszügen aus seinen Schriften nicht erwiesen. Stellen, welche Zeller zum Beweise dafür anführt (a. a. O. S. 222 N. 7) beweisen nur, daß Pseudo-Aristobul die Existenz einer peripatetischen Schule gekannt, aber nicht daß er selbst dazu gehört hat. Streng genommen kann man ihn nicht einmal als philosophischen Schriftsteller gelten lassen. Wer da behauptet, die griechischen Dichter und Philosophen hätten Alles oder Vieles aus Mose's Nomothesia entlehnt, erweist sich nicht bloß als Charlatan, sondern auch als Flachkopf. Wie vorsichtig ist Philo in diesem Punkte! Er sagt nirgends, daß die Griechen an Mose ein Plagiat begangen hätten (vgl. meine Geschichte B. III. 3. Ed. S. 407 N.). Nur Pseudo-Aristobul und die sogenannten quaestiones philonicae behaupten keck diese Abhängigkeit. Daraus folgt aber gerade, daß beide *später als Philo geschrie-*

ben haben müssen. Denn die quaestiones erweisen sich ohnehin als unechte sg. philosophische Produktionen. Nicht einmal in seiner Jugend kann Philo solche Absurditäten gesagt haben, wie sie in diesen „Fragen und Lösungen" vorkommen. Außerdem enthalten sie ganz andere Allegorien als Philo sie bietet. Manches, was Philo als eigene Auslegung giebt, wird in den quaestiones im Namen von „vortrefflichen Männern" mitgetheilt. Wie der Verf. der „Fragen" nach Philo gearbeitet und seine Allegoristik verflacht hat, eben so muß Pseudo-Aristobul später geschrieben haben, sonst hätte derselbe ihn, der doch jedenfalls ein Alexandriner gewesen sein muß, berücksichtigt, sei es um dessen Behauptung von dem Plagiat der Griechen aufzunehmen oder zu widerlegen. Aus dem Citat bei Anatolius, daß Aristobul die Zeit des Paschah oder διαβατήρια bestimmt habe, gerade zur Zeit der Conjunktion des Frühlings-Aequinoktiums nach dem Stande des Mondes und der Sonne, würde allenfalls folgen, daß er noch zur Zeit gelebt habe, als dieses Opfer dargebracht wurde, also vor dem Untergang Jerusalems. In der Zeit zwischen Philo und der Tempelzerstörung, zwischen 50 und 70, war die judäisch-hellenistische Literatur noch fruchtbar. Die unechten Schriften Philo's, de incorruptibilitate mundi und der Auszug daraus de mundo und andere, ferner das IV. Makkabäerbuch, vielleicht auch einige Sibyllinen gehören dieser Zwischenzeit an. Denn es läßt sich nicht gut denken, daß nach dem Untergang des judäischen Gemeinwesens, als die Leiden sich auch für die außerpalästinensischen Judäer häuften, sie noch Geistesklarheit besessen hätten, philosophische Themata zu behandeln.

Fassen wir das bisher Auseinandergesetzte zusammen. Es existirte eine Schrift in zwei Büchern, welche von den Kirchenvätern benutzt wurde, unter dem Autornamen Aristobul oder Agathobul. Der Verf. gab sich als Lehrer des Königs Ptolemäus VI. Philometor aus, dem diese Schrift gewidmet

war. Sie redete den König in zweiter Perſon an. Der Verf. gab ſich auch, wie es ſcheint, als Anhänger der peripatetiſchen Philoſophenſchule aus. Er behauptete darin, daß die griechiſchen Philoſophen Plato, Pythagoras und ſelbſt Sokrates mehr oder weniger aus Moſe's Geſetzbuch oder aus dem Judenthum geſchöpft hätten. Er behauptete ferner, daß auch griechiſche Dichter aus demſelben Mancherlei entlehnt hätten. Ganz beſonders habe Orpheus den Gottesbegriff und die Offenbarung des Geſetzes anerkannt und ſeinen Jünger Muſäus belehrt, dieſe zu bekennen und die alten Irrthümer abzulegen. Homer, Heſiod und noch ein anderer Dichter haben die Heiligkeit und Wichtigkeit des ſiebenten Tages anerkannt und beſungen. Alle dieſe Denker und Dichter hätten aus dem Geſetzbuche Moſe's ſchöpfen können, weil es ſehr früh, noch lange vor der Entſtehung der griechiſchen Ueberſetzung des Pentateuchs unter Ptolemäus Philadelphus und Demetrios Phalereus, von Andern überſetzt worden ſei. Dieſe moſaiſche Geſetzgebung ſei daher von den Trägern der griechiſchen Gedankenwelt als erhaben, heilig und göttlich anerkannt worden. Sie ſei es auch in der That. Zwar kämen in ihr Ausdrücke vor, welche ſcheinbar Gott vermenſchlichen; aber man müſſe hinter dem Wortlaut etwas Höheres ſuchen. Um die Anthropomorphismen zu eliminiren hat die Schrift eine tropiſche Auslegung angewendet. Noch hat ſie Manches über die Paſchahfeier und über die Zeit, in welche ſie falle, enthalten.

Die Religionsphiloſophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Araber.

(Fortſetzung.)

Viertes Kapitel.

I. Die Grundbegriffe der Phyſik und Metaphyſik.

C. Die Bewegung. Der Begriff der Natur. Der erſte Beweger. Der Begriff des Unendlichen.

Auf die Darſtellung der Lehre von Form und Stoff folgt, wie bei Ariſtoteles, ſo auch bei A. b. D. die Lehre von der Bewegung. Unter Bewegung, ſagt A. b. D., verſteht man zunächſt, in der volksthümlichen Bedeutung dieſes Wortes, eine Veränderung des Ortes oder der Lage [1]). Im weiteren Sinne gefaßt, ſchließt jedoch der Begriff der Bewegung außer der Veränderung des Ortes und der Lage auch noch die ſtetige und ſtufenmäßige Veränderung der Quantität und Qualität in ſich ein [2]). Dahingegen wird eine plötzliche, nicht in ſtufenmäßigen Uebergängen ſich vollziehende Veränderung, gemeinhin nicht als Bewegung bezeichnet [3]). Unter dem Ausdruck: natürliche

[1]) Em. Ram. S. 17 Text, deutſche Ueberſ. S. 24.

[2]) Em. Ram. S. 13 Text, deutſche Ueberſ. S. 19; S. 17 Text, deutſche Ueberſ. S. 24.

[3]) Dieſe Bemerkung geht auf die von Ariſtoteles ausgeſprochene Anſicht zurück, nach welcher das „Entſtehen und Vergehen" der Dinge zwar als eine Veränderung, nicht aber als eine Bewegung zu betrachten ſei. Vgl. Zeller. Philoſ. d. Griechen II, 2. Abth. S. 265; daſ. S. 290. Anmerk. 1. Ibn-Sîna (bei Schahreſtâni II. S. 287): „Und das Entſtehen der Subſtanz und ihr Vergehen geſchieht nicht vermittelſt einer Bewegung, ſondern das iſt eine Sache, die mit einem Schlage da iſt".

Bewegung aber verſteht man das Streben der Elementarkörper, wenn ſie durch äußere Einflüſſe aus ihrem natürlichen Orte verdrängt worden ſind, zu demſelben wieder zurückzugelangen. So geht das Streben des Feuers und der Luft ſtets in die Höhe, des Waſſers und der Erde ſtets in die Tiefe.

Wie alle Körper ſo ſind auch die Elementarkörper aus Form und Stoff zuſammengeſetzt; zu dieſen beiden ſubſtanziellen Principien treten aber noch die Accidenzien hinzu, die wieder in nothwendige und zufällige Accidenzien geſchieden werden. So iſt z. B. die Wärme ein nothwendiges Accidenz des Feuers und nur ein zufälliges der Luft und des Waſſers. Man darf nämlich die Wärme, obſchon ſie eine nothwendige Eigenſchaft des Feuers iſt, dennoch nur als ein Accidenz des Feuers und nicht als zum Weſen deſſelben gehörig betrachten, denn Etwas, was in dem einen Falle, wie die Wärme im Waſſer, nur Accidenz iſt, kann unmöglich in einem anderen wieder Subſtanz oder Weſen ſein [1]). So ergeben ſich denn als allgemeinſte Beſtimmungen, in denen alle Körper, und auch die Elementarkörper, miteinander übereinkommen, folgende vier: Sie ſind erſtens Körper, beſtehen zweitens aus Stoff, drittens aus Form und haben viertens Accidenzien. Welche von dieſen vier Beſtimmungen aber iſt der Grund der, an den Elementarkörpern ſich vollziehenden, Bewegung? Der Grund dieſer Bewegung kann weder in der Körperlichkeit noch im Stoffe zu ſuchen ſein, denn wären dieſe der Grund der Bewegung, ſo müßten die Bewegungen der Elementarkörper, da ja die Körperlichkeit und der Stoff in ihnen allen gleichartig vorhanden ſind, wiederum gleich-

[1]) Gm. Ram. S. 13 Text: וימשך להם מקרים כמו קרירת המים וחום האויר, כי האויר לפעמים יתקרר והוא נשאר כצורתו, ר"ל שהוא אויר. וכן המים יתחממו והם מים, וכן חום האש אע"פ שהוא מתחייב לו, הוא מקרה מתחייב לו וגו', וכמו שאי אפשר שיהיה נשם אדם הוא בביח אדם ובשוק סוס, כן אי אפשר שיהיה החום הוא במים החמים מקרה ובאש צורה ועצם, א"כ הוא מקרה מתחייב לאש ומקרה נפרד למים.

artig und nicht, wie es in Wahrheit der Fall ist, verschiedenartig sein. Der Grund oder die Ursache der Bewegung eines Körpers kann mithin niemals wieder ein Körper sein[1]). Es bleibt daher nur die Wahl, als Grund der Bewegung der Elementarkörper entweder ihre Formen oder ihre Accidenzien anzunehmen. Die Verschiedenheit der, den Elementarkörpern eigenthümlichen, natürlichen Bewegungen kann aber ihren Grund auch nicht in der Verschiedenheit der Accidenzien haben, denn die dem Elementarkörper wesenhafte Bewegung kann doch nicht erst durch ein Accidenz erzeugt werden, das ja seinem Begriffe nach zu dem Dinge erst dann hinzukommt, wenn dieses seinem Wesen nach bereits abgeschlossen ist. Die natürlichen Bewegungen der Elementarkörper können daher nur auf deren Formen zurückgeführt werden, wie ja die Formen, indem sie die Dinge aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit überführen, denselben überhaupt erst ihre Existenz verleihen. Die Formen also sind der Grund der natürlichen Bewegung der Elementarkörper, freilich aber erfolgt diese Bewegung durch Vermittelung der Accidenzien[2]). Auch noch aus einem anderen Grunde erscheint es einleuchtender, die Bewegung der Elementarkörper auf ihre Formen als auf ihre Accidenzien

---

[1]) Em. Ram. S. 14 Text. Schon hier macht A. b. D. auf die große Wichtigkeit dieses Satzes aufmerksam: א"כ מניע הגשם איננו גשם, וזה שורש גדול ושמור אותו.

[2]) Em. Ram. S. 14 Text: והצורות הם המניעות הראשונות והנעתם באמצעות המקרים. Der Herausgeber schlägt eine Emendation der letzten Worte in: ולא יתנועעו באמצעות המקרים vor. Die Lesart unseres Textes findet sich aber auch in dem handschriftlichen Kommentar zu Em. Ram. Wenn auch, das scheint A. b. D. sagen zu wollen, der Grund der Bewegung in der Form liegt, so kann doch ein mittelbarer Antheil an derselben auch den Accidenzien zugestanden werden. So kann z. B. die Wärme die dem Feuer schon durch seine Form verliehene Bewegung doch in Wirklichkeit mitbefördern.

zurückzuführen. Denn da der Endzweck der Schöpfung, d. i. die Entſtehung der Einzeldinge, nur durch die natürliche Bewegung der Elementarkörper verwirklicht werden konnte, ſo iſt es doch wohl wahrſcheinlicher, daß Gott dieſe Bewegung den Formen verliehen habe, die unmittelbar aus ihm emanirt ſind und auf deren Verwirklichung der Plan der Schöpfung in erſter Reihe gerichtet war, als den Accidenzien, die nur mittelbar, und zwar wegen der Subſtanz, welcher ſie anhaften, in dem göttlichen Schöpfungsplan gelegen haben können.

Auf die Formen der Elementarkörper, inſofern ſie der Grund von deren natürlichen Bewegungen ſind, findet der Begriff der „Natur“ im eigentlichen und urſprünglichen Sinne dieſes Wortes ſeine Anwendung. Man verſteht nämlich unter „Natur“ das Princip der Bewegung und Ruhe, inſofern dieſe ihren Trägern weſentlich und nicht etwa nur zufällig ſind [1]). Nur die unveränderliche und willenloſe Bewegung der Elementarkörper kann als natürliche Bewegung angeſehen werden, nicht aber die zwar unveränderliche, aber doch aus einem Willen hervorgehende Bewegung der Himmelskörper, oder die zwar willenloſe, aber auch dem Wechſel unterworfene Bewegung der Pflanzen, oder gar die nicht nur veränderliche, ſondern auch von einem Willen geleitete Bewegung der Thiere. Die Bewegungen der Himmelskörper, der Pflanzen und Thiere ſind als ſeeliſche Bewegungen von den natürlichen Bewegungen der Elementarkörper ſtreng zu ſcheiden. Freilich gebrauchen die Naturforſcher und Aerzte das Wort „Natur“ auch

[1]) Em. Nam. S. 14 Text, deutſche Ueberſ. S. 20. Vgl. Arist. Phys. II. 1. 192. b, 20: ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Metaph. V, 4. Schluß: ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ἢ αὐτά.

für die, aus einer ſeeliſchen Bewegung entſpringenden, Wirkungen, wie für das Wachſen, die Ernährung u. ſ. w., allein die Zuſtimmung der Philoſophen hat dieſer Gebrauch des Wortes niemals erlangt [1]).

Die Bewegung entſteht durch die Einwirkung eines Bewegers auf ein Zubewegendes und das Endziel der Bewegung, welches dem Zubewegenden der Möglichkeit nach ſchon früher innegewohnt haben muß, wird in demſelben dadurch auch zur Wirklichkeit gebracht. So z. B. wird einem Körper, der augenblicklich in Spanien iſt, in ſich aber auch die Möglichkeit trägt, in Aegypten zu ſein, durch ſeine Seele eine Bewegung verliehen, in Folge deren er auch in Wirklichkeit nach Aegypten gelangt. Der Beweger ſelber aber kann das Endziel der Bewegung, das durch ſeine Einwirkung in dem Zubewegenden verwirklicht werden ſoll, niemals nur der Möglichkeit nach beſitzen, ſondern entweder er beſitzt es auch in Wirklichkeit, oder nicht einmal der Möglichkeit nach. Das Endziel der Bewegung kommt dem Beweger auch in Wirklichkeit zu, wenn das Zubewegende ihm gleichartig iſt, wenn Beweger und Zubewegendes z. B. beide entweder Körper oder einfache Subſtanzen ſind. Iſt jedoch das Zubewegende nicht von gleicher Art mit ſeinem Beweger, wie in dem oben angeführten Beiſpiel der nach Aegypten zubewegende Körper mit

---

[1]) Em. Ram. S. 15 Text, deutſche Ueberſ. S. 21. Die Worte lauten in unſerem Texte: ואנו נחשוב שאת ההעתקה לשם הטבע והניח אותו אל קצת סעולות הנפש הצומחת עשו הרופאים לבד מבלתי הפילוסופים והטבעיים. Um dieſen unverſtändlichen Gegenſatz zwiſchen den „Aerzten" und „Naturforſchern" zu beſeitigen, ſchlagen wir vor das Wort: הטבעיים hinaufzunehmen und zu leſen: עשו הרופאים והטבעיים בלבד מבלתי הפילוסופים. Daß A. b. D. Aerzte und Naturforſcher identificirt, geht aus S. 21 hervor, wo Hippokrates zu den טבעיים gezählt wird. Zu den hier erwähnten Philoſophen gehört wohl vorzugsweiſe: Ibn-Sîna, dem A. b. D. hier wahrſcheinlich folgt. Die entſprechende Partie bei Schahreſtâni (II. S. 289) iſt jedoch ſo dunkel und verworren, daß wir auf die Anführung von Parallelſtellen verzichten müſſen.

der ihn bewegenden Seele nicht gleichartig iſt, ſo kann dem Beweger, in dieſem Falle alſo der Seele, das Endziel der Bewegung auch nicht einmal der Möglichkeit nach zugeſchrieben werden. Die Seele verleiht dem Körper die Bewegung nach Aegypten, ohne ſelber auch nur der Möglichkeit nach in Aegypten zu ſein, da ſie ja ihrer Natur nach überhaupt an keinem Orte iſt. Schon hieraus erhellt, wie ſehr Beweger und Bewegtes bei jeder Bewegung von einander geſchieden werden müſſen, eine Identität des Bewegers und des Bewegten, d. i. eine Selbſtbewegung iſt undenkbar. A. b. D. bezeichnet dieſen Satz im Hinblick auf die außerordentliche Wichtigkeit, welche derſelbe im weiteren Verlauf der Darſtellung für den Beweis vom Daſein eines erſten Bewegers gewinnt, als den Schlüſſel, dem wir das Verſtändniß vieler, ſonſt ſchwer zugänglicher, Probleme der Philoſophie verdanken, und zur Begründung dieſes Satzes werden die bekannten ariſtoteliſchen Argumente in ausführlicher Weiſe dargelegt. Die in einzelnen Fällen uns entgegentretende Identität zwiſchen dem Subjekt und dem Objekt der Bewegung, fährt unſer Philoſoph dann fort, beruht nur auf einem täuſchenden Schein, indem wir nämlich bei zuſammengeſetzten Dingen, verführt durch die äußere Vereinigung der Theile zu einem Ganzen, das Auseinanderfallen dieſer Theile in Subjekt und Objekt der Bewegung nicht zu beachten pflegen. Wenn wir bei dem ſich ſelber heilenden Arzte z. B. die, die Heilbewegung vollbringende, Seele von dem der Heilung bedürftigen Körper unterſcheiden, ſo werden hier Subjekt und Objekt der Bewegung für uns nicht minder erkennbar auseinandertreten als z. B. bei dem, ſein Heilverfahren auf einen kranken Baum anwendenden, Landmanne. In gleicher Weiſe giebt ſich, wenn wir der Sache auf den Grund gehen, bei dem, von einem Orte zum anderen ſich bewegenden, Menſchen die angebliche Identität zwiſchen Subjekt und Objekt der Be-

wegung als eine Täuſchung zu erkennen. Die Bewegung der Knochen nämlich wird durch die Sehnen, die der Sehnen durch die Muſkeln, die der Muſkeln durch die Adern, die der Adern durch das Rückgrat erzeugt, dieſes aber erhält ſeinerſeits den Anſtoß zur Bewegung wiederum vom Willen des Individuums. Aber auch mit dem Willen, fügt A. b. D. auf Gebirol zielend hinzu [1]), iſt die Reihe der Motoren noch nicht zum Abſchluß gelangt, man kann vielmehr auch noch über den Willen hinaus die Verkettung von Urſache und Wirkung verfolgen. So weit hinauf wir aber auch die Verkettung von Urſache und Wirkung führen mögen, am Ende müſſen wir doch zur Annahme einer letzten Urſache gelangen, aus der alle Bewegung entſtammt, die ſelber aber, da ſie als letzte Urſache keine andere Urſache der Bewegung mehr über ſich haben kann, als unbewegt gedacht werden muß. Der Annahme einer letzten Urſache der Bewegung können wir uns aber aus dem Grunde nicht entziehen, weil wir ſonſt einen regressus in infinitum, d. h. eine wirklich abgelaufene, unendliche Reihe von Urſachen anzunehmen gezwungen wären. Ein ſolches, ſich in Wirklichkeit realiſirendes, Unendliches, ein infinitum in actu, iſt aber logiſch unbenkbar. Den Beweis hierfür hat A. b. D. ſchon an einer früheren Stelle [2]) in einer etwas ſchwerfälligen Argumentation erbracht, die wir hier kurz zuſammengefaßt wiedergeben wollen. Denken wir uns eine, nach der einen Seite hin ſich endlos erſtreckende,

---

[1]) Em. Ram. S. 19 Text, deutſche Ueberſ. S. 25: Emendat.] ויחשוב ויש שיחשוב: d. Herausg.] שאצלו יפסקו המניעים, ואין הענין כך, אך למעלה מן הרצון מניעים ומחנועעים. Die Stelle, die A. b. D. hier im Auge hat, lautet bei Gebirol (Munk. Mélanges Hebr. Text. V. Buch, § 59) wie folgt: אלא שאלו התנועות כולן משולחות מהרצון, והרצון הוא המשלח אותם, ויתחייב מזה שיהיו כל העצמים הרוחניים והגשמיים מחנועעים מהרצון.

[2]) Em. Ram. S. 15 Text, deutſche Ueberſ. S. 22.

nach der anderen aber nur bis zu einem beſtimmten Punkte reichende Linie, ſo ſind, wenn wir ein Stück dieſer Linie, von ihrem endlichen Grenzpunkte aus, abſchnitten, nur zwei Fälle denkbar: entweder die Linie iſt auch nach dieſer Verkürzung noch endlos geblieben, oder die Endloſigkeit derſelben iſt durch die Verkürzung aufgehoben worden. Wäre die Unendlichkeit der Linie durch die Verkürzung um ein endliches Stück aufgehoben worden, ſo müßten wir annehmen, die Addition zweier endlichen Dinge könne ein unendliches ergeben, und die Subtraktion eines Endlichen von einem Unendlichen könne dieſes zu einem Endlichen machen, eine Annahme, deren Abſurdität nicht weiter nachgewieſen zu werden braucht. Die Linie muß mithin trotz der Verkürzung endlos geblieben ſein. Iſt dieſe endloſe Linie jedoch durch die vorgenommene Verkürzung kürzer geworden oder iſt ſie noch ſo lang wie früher? Kürzer kann ſie nicht geworden ſein, denn wir hätten dann, da ſie ja endlos geblieben ſein ſoll, zwei Unendliche von verſchiedener Größe, was gegen den Begriff der Unendlichkeit ſtreitet. Die Linie kann aber auch ihre urſprüngliche Länge nicht behalten haben, da ſie ja thatſächlich um ein Stück verkürzt worden iſt. Die Vorſtellung eines Unendlichen von wirklicher Exiſtenz hat ſich mithin durch die unentrinnbaren Widerſprüche, in die ſie nach allen Seiten hin ſich verwickelt, als eine logiſche Unmöglichkeit erwieſen, denn was von der Linie gilt, das läßt ſich ebenſo gut von der Fläche, dem Körper, der Zahlengröße u. ſ. w. nachweiſen [1]). Die Unmöglichkeit eines unendlichen Körpers z. B.

[1]) Die Unmöglichkeit eines regressus in infinitum hat ſchon Ariſtoteles Metaph. II, 2 nachgewieſen. Die hier von A. b. D. gegebene Demonſtration iſt vollkommen übereinſtimmend mit der bei Ibn-Sîna ſich findenden. Siehe Schahreſtâni (deutſch. v. Haarbrücker) II. S. 295. Auch Bachja ibn Pakuda hat dieſen Beweis (Herzenspflichten I, 5) wahrſcheinlich derſelben Quelle entlehnt. Vielleicht hat Spinoza, der Eth. I. prop. XV. schol. dieſen Beweis widerlegt, denſelben aus Bachja kennen gelernt.

ergiebt ſich, abgeſehen von der bisherigen, auch auf den Körper anwendbaren Beweisführung, ſchon aus dem Begriff des Körpers. Der Körper nämlich kann ſeinem Begriffe nach nur als im Raume exiſtirend gedacht werden. Unter Raum aber verſtehen wir die Grenze des umſchließenden Körpers gegen den umſchloſſenen [1]). Da das eine Sache Umſchließende aber nothwendig größer ſein muß als das von ihm Umſchloſſene, ſo müßte der den unendlichen Körper umſchließende Raum auch größer ſein als dieſer ſelbſt, alſo größer als ein Unendliches, was nicht möglich iſt.

Fünftes Kapitel.

I. Die Grundbegriffe der Phyſik und Metaphyſik.

D. Die Lehre von der Seele.

Die vorangegangene Unterſuchung hat zur Annahme eines erſten Bewegers geführt, deſſen Daſein wir als nothwendig zur Erklärung der in der Welt vorhandenen Bewegung erkannt haben. Die Einwirkung dieſes erſten Bewegers auf die Körperwelt erfolgt jedoch, ſowohl nach der Lehre der heiligen Schrift wie nach der Meinung der Philoſophen, nicht unmittelbar, ſondern durch Vermittelung gewiſſer Weſen, welche von der Schrift „Engel", von den Philoſophen „ſekundäre Weſen" genannt werden. Ein erſchöpfender Beweis für die Exiſtenz ſolcher Weſen kann jedoch in dem Stadium, in welchem ſich die Unterſuchung gegenwärtig noch befindet, nicht geführt werden; um die für einen ſolchen Beweis erforderliche Grundlage zu ſchaffen, muß zuvor erſt noch die Lehre von der Seele vorgetragen werden.

---

[1]) Em. Ram. S. 16 Text: לפי שכל מה שהוא במקום שהוא מקומו כופין עליו. Vgl. Ariſt. Phyſ. IV, 4. De coelo IV, 8. 310 b. 7.

Indem wir bei einer beſtimmten Gattung von Körpern Erſcheinungen wahrnehmen, denen wir bei einer anderen nirgends begegnen, und uns nach dem Grund dieſer durchgängigen Verſchiedenheit fragen, werden wir darauf hingeführt, ein von der Körperlichkeit verſchiedenes Princip anzunehmen, in welchem die Erklärung für dieſe unterſcheidenden Eigenthümlichkeiten zu ſuchen ſei. Was den Stein vom Baum, vom Pferde und vom Menſchen und die letzteren wieder, trotz der Gemeinſamkeit gewiſſer Eigenthümlichkeiten, von einander unterſcheidet, kann nicht die Körperlichkeit ſein, denn dieſe, als ihnen allen in gleicher Weiſe zukommend, bietet für die an ihnen hervortretenden Verſchiedenheiten keinen Erklärungsgrund. Die in der Körperwelt hervortretenden *weſenhaften* Verſchiedenheiten müſſen mithin ihren Grund in einem, außerhalb der Körperlichkeit liegenden, Princip haben, und dieſes Princip iſt es, das wir Seele (נפש) nennen [1]), das aber ebenſo gut auch mit einem anderen Namen bezeichnet werden könnte, wenn nur die *Unkörperlichkeit* dieſes Princips feſtgehalten wird [2]). Eine eigentliche, d. i. begriffliche Definition von der Seele kann nicht gegeben werden, denn eine ſolche Definition iſt nur da möglich, wo, wie bei den Körpern, allgemeine und beſondere Merkmale an dem zu definirenden Gegenſtande unterſchieden werden können. Da jedoch bei der Seele, wie bei allem Unkörperlichen, eine ſolche Unterſcheidung

---

[1]) Em. Ram. S. 20 Text, deutſche Ueberſ. S. 27. A. b. D. giebt hier folgende etymologiſche Erklärung des Wortes נפש, daſ.: וקראנוהו אנחנו נפש, גורנו לו זה השם מפני שהנשמים ינפשו בו אם בהתנשכיה או בהתכה הנעלמי. „Man hat dieſes Princip „נפש" genannt, und wir leiten dieſe Benennung davon ab, daß die Körper durch dasſelbe athmen (נפשו), ſei es durch Lufthohlen (nämlich bei den Thieren), oder durch unſichtbaren Stoffwechſel (bei den Pflanzen)".

[2]) Em. Ram. S. 20 Text: ואתה אם לא ישר בעיניך וה השם, תשים לו איזה שם שתרצה, כי אין קפידא אצלינו בשמות, אחר שתדע שבקשיה הנשמים דבר או דברים אינם נשם.

ausgeſchloſſen iſt, ſo ſind wir darauf angewieſen, gewiſſermaßen um die Seele herumzugehen, um ſie von allen Seiten zu betrachten und die ſo gewonnenen Wahrnehmungen durch eine Namensdefinition auszudrücken. In dieſem Sinne können wir die Seele von der Führung, d. i. der Bewegung, die der Körper von ihr empfängt, als die Vollendung oder die Entelechie des Körpers bezeichnen. Eine ſolche, gewiſſermaßen als Selbſtbewegung zur Erſcheinung kommende, Führung nehmen wir aber nur an Naturkörpern, z. B. an der Pflanze, dem Thier, dem Menſchen wahr, nicht aber an den durch die Kunſt erzeugten Körpern, z. B. nicht an einem Hauſe, an einem Thron und dergl.; wir werden mithin unſere Definition dem entſprechend dahin ergänzen müſſen, daß die Seele die Vollendung oder Entelechie eines natürlichen Körpers ſei. Indem wir dann noch von den natürlichen, d. i. den durch die Natur erzeugten Körpern, die anorganiſchen, das ſind die Elementarkörper ausſchließen, bei denen eine ſolche Vollendung nicht anzutreffen iſt, gelangen wir endlich zu der, auch von den Philoſophen angenommenen, Definition der Seele, nach welcher dieſelbe als die Vollendung oder Entelechie des natürlichen, organiſchen Körpers bezeichnet wird[1]). Wir können die Bezeichnung „organiſch" aber auch noch näher beſtimmen und demgemäß die Seele definiren: als die Vollendung des natürlichen, ein potentielles Leben beſitzenden, Körpers[2]).

---

[1]) Arist. de anima. II, 1. 412. b, 4. *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.*

[2]) Daſ. II, 1. 412 a., 27. *διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δὲ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* Vgl. Jehuda Halewi. Koſari V, 12. S. 386 (ed. Kaſſel).

Die demnächſt entſtehende Frage, welcher die Unterſuchung ſich zuzuwenden haben wird, iſt nun die, ob die Seele eine Subſtanz oder ob ſie nur ein Accidenz ſei. Unter der großen Zahl derer, welche die Seele für ein Accidenz erklären, giebt es nur wenige, deren Anſichten ſich auch nur der Mühe einer Widerlegung verlohnen, die meiſten richten ſich ſelber durch ihre offenbare Abſurdität [1]). Dahingegen kann den, von den „Naturforſchern" ausgeſprochenen, Anſichten, wenn ſich dieſelben auch ſchließlich als irrthümlich erweiſen, doch ein gewiſſer Schein von Wahrheit nicht abgeſprochen werden, und darum müſſen dieſelben einer Prüfung unterzogen werden. Hippokrates, der hervorragendſte unter den „Naturforſchern", erklärt die Seele als ein Produkt, entſtanden aus der Miſchung der Elemente, Galen hingegen iſt in ſeinen Ausſprüchen ſo ſchwankend, daß er dieſer Anſicht bald zuzuſtimmen, bald wieder dieſelbe zu verwerfen ſcheint [2]). Folgende Erwägungen aber ſind es, denen dieſe Anſicht über das Weſen der Seele ihre Entſtehung verdankt.

---

[1]) Em. Ram. S. 21 Text, deutſche Ueberſ. S. 28, vgl. Saadia Emunoth we-Deoth Buch VI. S. 95 ed. Leipz.: והחלת מה שראוי לחקור עליו עצם הנפש מה הוא. והוא שמצאתי בני אדם חולקים בעצמה מחלוקיה נפלאות, מטרידות הלבבות, אני רואה לעזוב זכרון רובם וני

[2]) Dieſe Aeußerung A. b. D.'s iſt für ſeine genaue Kenntniß der philoſophiſchen Literatur charakteriſtiſch. Das von ihm ausgeſprochene Urtheil über Galen's Stellung zu dem Problem, das Weſen der Seele betreffend, ſtimmt nämlich genau mit dem Urtheil Zeller's über denſelben Punkt überein. „Wichtiger erſcheint Galen's Abweichung von Ariſtoteles in Betreff der Seele und ihrer Wirkſamkeit; gerade hier lauten aber auch ſeine Aeußerungen ſo ſchwankend, daß man wohl ſieht, wie ſehr es ihm unter dem Widerſtreit der Meinungen an einem feſten Haltpunkt gefehlt hat". Und Etwas weiter: „Inſofern möchte man geneigt ſein, der peripatetiſchen Lehre beizupflichten, wonach die Seele die Form ihres Körpers iſt, dieſes würde aber freilich auf die Anſicht führen, welche von den Stoikern behauptet und von manchen Peripatetikern getheilt wird, daß die Seele nichts Anderes ſei als die Miſchung der körperlichen Stoffe". Zeller Philoſ. d. Griech. III, 1. Abth. S. 741.

Wir machen nämlich die Wahrnehmung, daß je reiner und unvermiſchter eine beſtimmte Qualität in einem Körper ſich findet, deſto einfacher und einförmiger auch die von demſelben ausgehende Wirkung ſei. Die Elementarkörper z. B., die nur eine einzige Qualität beſitzen, ſind auch auf eine einzige Wirkungsweiſe beſchränkt, die einzige Wirkung des Feuers iſt das Brennen, die des Waſſers das Feuchten u. ſ. w. Hingegen entwickeln die, durch eine Miſchung von Elementen entſtandenen und mit mannigfachen Qualitäten begabten, Körper auch eine mannigfaltigere Wirkungsweiſe, und zwar eine um ſo mannigfaltigere, je harmoniſcher und gleichmäßiger die Miſchung iſt, der ſie ihre Entſtehung verdanken. So iſt der Pflanzenſame z. B., in dem die Miſchung ſchon einen ziemlich hohen Grad von Gleichmäßigkeit erreicht hat, in ſeinen Qualitäten und in ſeiner Wirkungsweiſe auch bereits von der Einfachheit der Elemente weit entfernt; der höhere Grad der Gleichmäßigkeit der in ihm vollzogenen Miſchung der Elemente äußert ſich in einer Reihe ganz neuer Wirkungen, in der Ernährung, dem Wachsthum, der Fortpflanzung u. ſ. w. Die noch eigenartigere und gleichmäßigere Miſchung der Elemente im Thierſamen hat die neuen, in der Thierwelt auftretenden und zu denen der Pflanzenwelt noch hinzukommenden, Lebenserſcheinungen zur Folge, wie die freie Bewegung, die Fähigkeit, die mannigfachſten inneren und äußeren Eindrücke aufzunehmen u. dgl. m. Im menſchlichen Sperma aber hat die Gleichmäßigkeit und Eigenartigkeit der Miſchung ihre höchſte Vollendung erreicht, und dem entſprechend iſt auch der Menſch mit den höchſten Vorzügen ausgeſtattet, er beſitzt Denkfähigkeit, Kunſtſinn, moraliſches Unterſcheidungsvermögen u. ſ. w. Da nun aber die Miſchung der Elemente etwas Accidentelles iſt, ſo können auch die, als Reſultat der Miſchung ſich ergebenden, Fähigkeiten, oder die ſogenannten Seelenkräfte nur Accidenzien ſein. Es handelt ſich nun darum, dieſe, dem erſten

Anſchein nach allerdings ein Wenig beſtechende, Beweisführung für die Accidenzialität der Seele durch die, den „Philoſophen" zu entnehmenden, Gegenbeweiſe zu entkräften; die ſonſt noch beigebrachten, viel ſchwächeren Begründungen für die Accidenzialität der Seele können dann, wenn erſt dieſer Hauptbeweis widerlegt iſt, füglich unberückſichtigt bleiben.

Unſer Philoſoph, dem die gefährlichen Konſequenzen nicht entgangen ſind, die ſich aus dieſer materialiſtiſchen Anſicht über das Weſen der Seele ergeben würden, wendet nunmehr allen ſeinen Scharfſinn auf, um den Ungrund dieſer Anſicht nachzuweiſen. Es iſt nicht unintereſſant, A. b. D.'s Ausführungen gegen den Materialismus zu folgen. Sehen wir von dem ſchwerfälligen Rüſtzeug der ariſtoteliſchen Formeln und Begriffe ab, in dem ſich die Darſtellung, wie überall, ſo auch hier bewegt, ſo kann doch der Argumentation A. b. D.'s eine gewiſſe Originalität des Gedankens nicht abgeſprochen werden. Den ſpringenden Punkt des vorliegenden Problems hat A. b. D. jedenfalls mit einer Sicherheit und Schärfe getroffen, die kaum Etwas zu wünſchen übrig läßt. Freilich tritt auch das Unzureichende der materialiſtiſchen Weltanſchauung nirgends deutlicher zu Tage als gerade in der Seelenlehre, hier ſtellt ſich von vornherein die Unmöglichkeit, mit dem Princip der mechaniſchen Welterklärung auszukommen, auf's Unzweideutigſte heraus. Die Entſtehung organiſcher Gebilde oder Lebeweſen auf phyſikaliſchem Wege, d. h. einzig und allein als das Ergebniß mechaniſcher und chemiſcher Urſachen, nachzuweiſen, das iſt die Aufgabe, die hier an den Materialismus herantritt, an der er nothwendig ſcheitern muß. A. b. D. legt daher auch dieſem Punkte die größte Wichtigkeit bei, alle anderen Beweiſe treten nur ſubſidiär zur Unterſtützung dieſes Hauptbeweiſes hinzu.

Die chemiſche Beſchaffenheit des Sperma, ſo beginnt A. b. D., unmittelbar auf den Kernpunkt der Frage losgehend,

ſeine Widerlegung, kann immer wieder nur in chemiſchen Wirkungen ſich äußern. Um die Anziehung gewiſſer Subſtanzen im mütterlichen Organismus zu erklären, deren Hinzutritt nicht nur für den durch den Stoffwechſel erzeugten Abgang genügenden Erſatz bietet, ſondern die urſprüngliche Subſtanz des Sperma ſogar noch vergrößert, dafür mag die chemiſche Zuſammenſetzung des Sperma als Erklärungsgrund hinreichen; ebenſo mag die Art der Bildung der feſteren und weicheren Körpertheile, wie der Knochen, Muſkeln und Sehnen auf die Wirkung chemiſcher Urſachen zurückgeführt werden können. Für die organiſche Bildung und Gliederung des Leibes aber, für die ſo genaue Proportionalität und Kongruenz in den, trotz ihrer großen Mannigfaltigkeit, doch ſo feſt und beſtimmt umgrenzten Gliedern und Theilen des Körpers, für den Zuſammenſchluß derſelben zu einem Organismus, dafür kann die Temperatur und die chemiſche Beſchaffenheit des Sperma allein nicht als genügender Erklärungsgrund angeſehen werden. Dagegen ließe ſich auch ſchon die Thatſache anführen, daß ungeachtet der individuellen Verſchiedenheit in der chemiſchen Zuſammenſetzung des Sperma doch in derſelben Gattung im Allgemeinen genau dieſelben organiſchen Bildungen zum Vorſchein kommen. Hierin bekundet ſich offenbar ein bewußtes und zweckmäßiges Wirken, wie es ſelbſtverſtändlich weder den Elementen, noch der chemiſchen Verbindung derſelben zugeſchrieben werden kann.

Die Organismen können aber auch noch aus anderen Gründen nicht als das Ergebniß chemiſcher Verbindungen zwiſchen ungleichartigen Stoffen angeſehen werden. Durch den chemiſchen Proceß wird nämlich die Ungleichartigkeit der miteinander zu verbindenden Stoffe aufgehoben, und es geht aus der Miſchung derſelben eine gleichartige Maſſe hervor [1]). Werden z. B. Waſ-

[1]) Aristot. de gener. et corrupt. I, 328 a., 10: *φαμὲν δ' εἴπερ δεῖ μεμῖχθαί τι τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι, καὶ ὥσπερ τοῦ*

iermaſſen von verſchiedener Temperatur miteinander gemiſcht, ſo ſchwindet nach kurzer Zeit die Verſchiedenheit der Temperatur, und es iſt aus den verſchiedenen Waſſermaſſen eine Waſſermaſſe von gleichmäßiger Temperatur entſtanden. Das Weſen des Organismus beſteht ja aber im Gegentheil gerade darin, daß die ungleichartigen, miteinander zu einem organiſchen Ganzen vereinigten Theile in ihrer Ungleichartigkeit verharren und ſich nicht in eine gleichartige, d. i. organiſche Maſſe verwandeln. Wenn einzelne Arten im Pflanzen- und Thierreich Hunderte von Jahren und noch länger in ihrer organiſchen Zuſammenſetzung verharren [1]), wie ſollte das durch eine chemiſche Verbindung ungleichartiger Stoffe zu erklären ſein? Die Aſſimilation der zu chemiſchen Verbindungen miteinander neigenden Stoffe kann nur durch den Hinzutritt einer die Aſſimilation verhindernden Subſtanz aufgehalten werden. So lange die Wirkung dieſer Subſtanz fortdauert, kann die Aſſimilation nicht eintreten, mit dem Augenblick jedoch, wo dieſe Wirkung aufhört, geht auch die ſo lange aufgehaltene chemiſche Verbindung von Statten. Selbſtverſtändlich aber muß die Subſtanz, welche die chemiſche Aſſimilation verhindert, ſelber außerhalb des chemiſchen Proceſſes ſtehen. Die Entſtehung der Organismen iſt daher ſo wenig als eine Wirkung chemiſcher Verbindungen anzuſehen, daß ſie vielmehr umgekehrt nur in der Annahme einer Verhinderung des Vollzugs chemiſcher Verbindungen ihre Erklärung finden kann. Wir nennen aber die Subſtanz, durch deren Einwirkung die chemiſche Aſſimilation ver-

---

ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ, οὕτω καὶ τοῦ κραθέντος. Die weiteren Bemerkungen A. b. D.'s über die verſchiedenen Arten von Miſchungen gehen gleichfalls auf Ariſtoteles zurück. Vgl auch Koſari V, 12. S. 386, ed. Caſſel).

[1]) Em. Ram. S. 22 Text, deutſche Ueberſ. S. 29. Ueber den hier erwähnten arabiſchen Schriftſteller Abu Ma'aſcher vgl. Einleitung (Monatsſchrift Jahrgang 1877 S. 476 Anmerk. 5).

hindert und die Bildung der Organismen herbeigeführt wird, Seele[1]).

Die Seele muß, da ſie die Exiſtenz der Organismen bedingt, ein weſenhafter Beſtandtheil derſelben ſein, und da die Organismen ſelber Subſtanzen ſind, ſo muß auch die Seele eine Subſtanz ſein, denn dasjenige, was das Weſen einer Subſtanz begründet, kann doch nicht Accidenz, ſondern muß ſelber auch Subſtanz ſein. Wir können jedoch die Subſtanzialität der Seele noch genauer beſtimmen, indem wir unter den vier Klaſſen von Dingen, auf welche der Subſtanzbegriff Anwendung findet, diejenige aufſuchen, zu welcher wir die Seele zu rechnen haben. Der Subſtanzbegriff findet nämlich Anwendnng: erſtens auf den Stoff, zweitens auf die Form, drittens auf das aus Stoff und Form Zuſammengeſetzte, d. i. auf den Körper und viertens auf die reine Vernunft oder die ſphäriſchen Geiſter, das ſind ſolche Subſtanzen, die weder ſelber Körper ſind noch mit der Körperwelt in irgendwelcher Verbindung ſtehen[2]). Als reine Vernunft oder ſphäriſcher Geiſt kann

---

[1]) Em. Nam. S. 22 Text: וזה הדבר אינני מוג, אשר בהשארותו ישאר המוג, בהעדרו יפסד המוג. והגשם אשר היה נושא לזה המוג והדבר אשר יפעל בו, נקראהו נפש. Das Wort מוג bedeutet hier die organiſche Zuſammenſetzung, im Gegenſatz zur chemiſchen Verbindung.

[2]) Dieſe Eintheilung der Subſtanzen in vier Klaſſen geht auf Ibn-Sina zurück, welcher überhaupt von hier an für die ganze Pſychologie A. b. D.'s als die Hauptquelle zu betrachten iſt. Schahreſtâni (deutſch v. Haarbrücker) II. S. 237: „Zuweilen aber befindet ſich das Ding in dem Träger und iſt deſſenungeachtet eine Subſtanz" u. ſ. w. „dann iſt ſie ein Konſtituirendes dafür und wir nennen ſie Form". „Für jede Subſtanz aber, welche nicht in einem Subſtrate exiſtirt, giebt es die beiden Fälle, daß ſie überhaupt nicht in einem Träger exiſtirt oder in einem Träger exiſtirt". „Wenn ſie Träger an ſich ſelbſt iſt, ſo nennen wir ſie die Hyle ſchlechthin; wenn ſie das nicht iſt, ſo iſt ſie entweder zuſammengeſetzt, gleich unſeren aus Materie und körperlicher Form zuſammengeſetzten Körpern, oder ſie iſt es nicht; für das, was nicht zuſammengeſetzt iſt, giebt es zwei Fälle, entweder daß es irgendeinen Zuſammenhang mit den Körpern hat oder keinen Zuſammenhang hat,

nun die Seele ſelbſtverſtändlich nicht betrachtet werden, wenigſtens ſo lange nicht, als ſie noch mit dem Körper in Verbindung ſteht. Ebenſo wenig kann ſie aber nach dem Vorangegangenen als mit dem Körper identiſch angeſehen, und noch viel weniger dem Stoff gleichgeſetzt werden, denn, während die Seele das bewegende Princip des Körpers ſein ſoll, verſteht man ja unter dem Stoff gerade dasjenige, was immer nur paſſiv und niemals activ iſt. Es iſt für die Seele mithin nur noch eine Art von Subſtanz übrig geblieben, nämlich die Form. Die Form aber iſt, wie wir bereits geſehen haben, diejenige Subſtanz, die die indifferente Urmaterie, indem ſie in dieſelbe gleichſam hineinſtrahlt, differenzirt und dadurch die einzelnen in ihrem Weſen beſtimmten, Dinge aus dem Zuſtand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit überführt. Die Form iſt aber auch in dem bereits differenzirten Körper der Endzweck und das bewegende Princip, das den Körper erſt zu dem macht, was er iſt. Als eine Form in dieſem Sinne iſt die Seele zu betrachten, ſie iſt, wie die Form, eine unkörperliche Subſtanz, und in dem, aus ihr als der Form und dem Körper als Stoff zuſammengeſetzten, Körper iſt ſie gleichſam als ein Theil desſelben enthalten [1]).

---

was einen Zuſammenhang hat, nennen wir Seele, und was keinen Zuſammenhang hat, nennen wir Vernunft (Denken)".

1) Der Text ſcheint an dieſer Stelle (S. 23 Text) corrumpirt zu ſein und einer Emendation zu bedürfen. Die vom Herausgeber vorgeſchlagene Emendation iſt jedoch verfehlt, weil ſie zu dem Widerſinn führen würde, ſchon im Unorganiſchen, ja ſchon in den Elementarkörpern eine Seele anzunehmen. Am Einfachſten läßt ſich der Text unſerer Meinung nach dadurch herſtellen, daß man die Worte: הוא היולי זה המורכב, die ſich wahrſcheinlich aus der, wenige Zeilen vorher gegebenen, Definition des Formbegriffs hier eingeſchlichen haben, ſtreicht. Die Definition der Seele würde dann lauten: והנה כבר ידעת, שהנפש עצם בלתי גשמי, ושהיא עצם בעניין הצורה, ושהיא בגשם, המחובר ממנה ומגשם, נמצאת במורכב [זה] בחלק ממני. Man kann jedoch, will man eine Emendation vermeiden, die Worte: הוא היולי זה המורכב auch als Appoſition zu: ומגשם auffaſſen. Der Sinn iſt jedenfalls folgender: Die Seele iſt die Form des organiſchen

Die nunmehr folgende Erörterung über die specielleren Fragen der Psychologie ist, wie wir schon in der Einleitung bemerkt haben, größtentheils aus den Schriften der arabischen Aristoteliker, vornämlich denen des Ibn-Sîna geschöpft. Die Abhängigkeit von dieser Quelle tritt uns schon in den Vorbemerkungen zu diesem Abschnitt entgegen, wo A. b. D. die von ihm angenommene Eintheilung der Seelenkräfte zu rechtfertigen sucht [1]). Der wahrheitsliebende Leser, sagt A. b. D. daselbst, werde eingestehen müssen, daß die von ihm angenommene Eintheilung der Seelenkräfte vor der, bei der Mehrzahl anderer Schriftsteller, namentlich bei den „Aerzten" hergebrachten Eintheilung den Vorzug verdiene. Während nämlich diese in der Thierseele zwischen Lebens- und Seelenkräften unterschieden und für jede derselben besondere Namen eingeführt hätten [2]), erkenne seine Eintheilung als Hauptunterschiede nur die vegetativen, animalischen und menschlichen Seelenkräfte an. Die vegetativen Seelenkräfte sind die in den Funktionen der Ernährung, des Wachsthums und der Zeugung sich äußernden Kräfte. Durch die animalischen Seelen-

---

Körpers und in demselben als ein Theil enthalten, ebenso wie die Form in dem, aus der Urmaterie und der Form zusammengesetzten, unorganischen Körper als ein Theil desselben enthalten ist.

[1]) Em. Ram. S. 23 Text, deutsche Uebers. S. 31.

[2]) Em. Ram. S. 23 Text: וכל שכן הרופאים שיקראו שמות כאשר ישימו הכחות החיוניות לבדנה והכחות הנפשיות לבדנה. Wahrscheinlich hat A. b. D. hier Galen im Auge, der sich in diesem Punkte der Lehre der Stoiker angeschlossen hatte. Von den Stoikern berichtet Plutarch de prim. frig. 2, 5: *οἱ Στωϊκοὶ καὶ τὸ πνεῦμα λέγουσιν ἐν τοῖς σώμασι τῶν βρεφῶν τῇ περιψύξει στομοῦσθαι καὶ μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίνεσθαι ψυχήν.* Dieser Unterscheidung zwischen *φύσις* und *ψυχή* hat auch Galen sich angeschlossen. De natur facult. I, 1. B. II, 1. (Zeller Philos. d. Griech. III, 1. Abth. S. 741). Allerdings bezieht sich diese Unterscheidung bei den Stoikern wie bei Galen hauptsächlich auf die Verschiedenheit von Pflanzen- und Thierseele, während A. b. D. den Aerzten eine Unterscheidung zwischen Lebens- und Seelenkraft in der Thierseele selbst zuschreibt.

oder Lebenskräfte kommen die äußeren und inneren Wahrnehmungen und die denselben entsprechenden Bewegungen zu Stande. Die menschlichen Seelenkräfte aber sind diejenigen, welche den Menschen zum Denken und zu bewußter praktischer Thätigkeit befähigen. Die hier gemachte Unterscheidung zwischen äußeren und inneren Wahrnehmungen ist aber, nach dem Zeugnisse des Ibn-Roschd, erst durch Ibn-Sîna in die Psychologie eingeführt worden, während die früheren Philosophen durchweg die von Ibn-Sîna der inneren Wahrnehmung zuertheilten Funktionen der Einbildungskraft zugeschrieben hätten [1]). Die aristotelische Psychologie war allerdings auch schon durch Al-Farabi in vielfacher Beziehung umgestaltet worden [2]), aber erst Ibn-Sîna hat auf der von Al-Farabi geschaffenen Grundlage ein ausgebildetes und reichgegliedertes System der Psychologie errichtet, das von da nicht nur in die spätere arabische Philosophie, sondern auch in die christliche Scholastik des Mittelalters übergegangen ist [3]).

Dr. Guttmann.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Munk Mélanges. S. 363. Anmerk. 2. »Ibn Roschd fait ressortir çà et là certains détails dans lesquels Ibn-Sina s'écarte de ses devanciers, et il signale notamment dans les facultés perceptives interieurs etc. Ibn-Sîna est le premier, qui ait établi à part cette faculté« etc. Aus Schmölders Documenta philosophorum Arab. S. 54 schiene allerdings hervorzugehen, daß die Eintheilung in äußere und innere Sinne schon von Al-Farabi gemacht worden ist.

[2]) Siehe auch: Rosin. Die Ethik des Maimonides S. 49. Auffallend ist, daß Maimonides in seiner Ethik Al-Farabi und nicht Ibn-Sîna folgt.

[3]) Munk Mélanges S. 363. C'est de lui, qu'émane la classification systématique des facultés de l'âme qu'on retrouve ensuite chez tous les philosophes arabes, chez les scolastiques et chez quelques philosophes modernes.

Zur Geschichte der Juden in Arles

von

Dr. H. Groß.

(Fortsetzung.)

II.

Arles unter gothischer und fränkischer Herrschaft.

Bei dem Zusammensturze der römischen Herrschaft in Gallien (476) fiel der Norden an die Franken, der Süden an die Westgothen. Eurich eroberte 477 die Stadt Arles und residirte daselbst eine Zeit lang. Die Westgothenkönige ließen, so lange sie dem arianischen Bekenntnisse anhingen, die Juden unangefochten. Diese erfreuten sich diesseits wie jenseits der Pyrenäen derselben bürgerlichen und politischen Freiheit. Die jüdischen Bewohner von Arles, einer in den ersten Jahrhunderten sich stark zum Arianismus hinneigenden Stadt, empfanden also in der ersten Zeit den Wechsel der Herrschaft nur wenig. Sie genossen bürgerliche Gleichheit und lohnten sie mit der treuesten Anhänglichkeit an die Stadt uud ihren König. Wie ihre Glaubensgenossen unter der Herrschaft der Ostgothen um 536 Neapel heldenmüthig gegen Belisar vertheidigten, so setzten auch die Juden des westgothischen Arles ihr Leben für die Stadt ein, als sie um 508 von den Franken und Burgundern belagert wurde. In der Stadt selbst intrigirte eine Partei, an deren Spitze der katholische Bischof Cäsarius stand und arbeitete daran, die Stadt durch Verrath dem Frankenkönige Clodwig zu überliefern. Ein Abbé, Verwandter des Bischofs, ließ sich des Nachts an einer Strickleiter die Mauer hinab und begab sich ins feindliche Lager, um den Belagerern den verrätherischen Plan mit-

zutheilen. Dieser wurde jedoch rechtzeitig entdeckt und die Arlenser wurden gegen den Bischof erbittert. Die Juden traten als die heftigsten Ankläger gegen denselben auf und drangen auf dessen Bestrafung. Auf ihr Andringen wurde der Bischof ins Gefängniß geworfen. Indessen trug sich aber ein Zwischenfall zu, der dem Bischof zu Statten kam, für die Juden aber leicht hätte verhängnißvoll werden können. Ein jüdischer Soldat, der des Nachts die Wache auf der Mauer bezogen hatte, warf nach der Seite der Belagerer einen Stein herab, an dem sich ein Zettel befand, der verrätherische Mittheilungen über die Stadt enthielt. Aus diesem entdekten Verrathe schlug die Partei des Bischofs Capital, um die jüdischen Ankläger desselben zu entwaffnen. Sie beschuldigte ihrerseits sämmtliche Juden des Verrathes und hetzte das Volk gegen sie auf, allein so wenig man die Katholiken die That des Bischofs, so wenig ließ man die Juden das Verbrechen eines Einzigen büßen. Man ließ die Juden unangefochten und bestrafte den betreffenden Soldaten mit dem Tode[1]). Daß die Juden in Folge des Vorgefallenen des Kriegsdienstes verlustig wurden, ist ebenso eine Erdichtung judenfeindlicher Geschichtsschreiber, wie daß die Anklage gegen den Bischof lediglich eine Verleumdung der Juden gewesen sei. Wie sehr begründet diese Anklage war, zeigt ja am besten die Thatsache, daß der Bischof, nachdem die Stadt durch das herbeigeeilte Heer des Ostgothenkönigs, Theodorich III. entsetzt worden war, zur Verantwortung an den königlichen Hof nach Ravenna berufen wurde[2]). Ueber seine Freisprechung dürfen wir uns nicht wundern, sie war in dem versöhnlichen Verhalten des Königs begründet, der es weder mit den Katholiken noch mit den Arianern verderben

[1]) V. Cyprianus vita St. Cæsarii lib. I. cap. 15—16. Muratori Annali d'Italia a. h. a. Papon II. p. 47. Daniel Histoire de France deutsch 1756—65 I. p. 62.

[2]) Muratori a. a. O. ad a. 513.

wollte und daher diese peinliche Angelegenheit in gütiger Weise erledigte.

Cäsarius kehrte auf seinen Bischofssitz zurück und richtete nun seine Thätigkeit darauf, die Ketzerei auszurotten und Klöster zu errichten. Arles, die alte Pflanzstätte griechisch-römischer Cultur, wurde der Sitz zahlreicher Mönche und Nonnen und erhielt mit einem Male einen andern Charakter. Um 535 kam Arles, wie der größte Theil des südlichen Galliens in die Gewalt der merowingischen Könige. Die Juden geriethen in eine drückende Lage, gleichviel ob dieser oder jener Merowinger, Childebert, Clotar oder Guntram über die Provence herrschte, denn in ihrer judenfeindlichen Gesinnung waren sie alle gleich. Das ersehen wir aus den zahlreichen Beschlüssen der von ihnen berufenen Concilien aus dem sechsten Jahrhunderte und aus den gewaltsamen von ihnen begünstigten Judenbekehrungen.

Der König Childebert berief den Bischof Ferreol [1]) von Usez zur Verantwortung nach Paris, weil er mit den Juden seiner Diöcese freundlichen Umgang pflog. Bei seiner Rückkehr (558) verbannte Ferreol alle diejenige Juden, die nicht zum Christenthum übertreten wollten. Der König Chilperich (561—84) selbst gab sich Mühe, für den Himmel jüdische Seelen zu retten. Die Bekehrten feierten öffentlich den Sonntag und im Geheimen den Sabbat [2]). Die Bischöfe waren geradezu von der Bekehrungssucht befallen. Der heilige Germanus, Bischof von Paris, verrichtete einst ein Wunder. Er war gerade in Bourges (568) um den Bischof Felix in sein Amt einzuführen, als ein Jude Namens Sigericus öffentlich seinen Glauben abschwur. Manconona, dessen Gattin, aber blieb standhaft in ihrem Glauben. Man brachte sie gewaltsam in die Kirche,

[1]) Gallia Christiana t. VI.

[2]) Gregor von Tours Historia Francorum lib. VI. c. 17.

der h. Germanus berührte ihre Stirne und ſiehe da: der Teufel, von dem ſie beſeſſen war, entfloh und ſie nahm nun freiwillig die Taufe an. Ihrem Beiſpiele folgten viele ihrer Glaubensgenoſſen daſelbſt [1]). Ebenſo freiwillig nahmen fünfhundert Juden in Clermont, in der Auvergne, (579) die Taufe an [2]), nachdem der Biſchof Avitus die Widerſpenſtigen, die ſich weigerten, den Sohn Gottes anzuerkennen, aus ſeinem Bisthum verjagt und der fanatiſirte Pöbel die Häuſer der zurückgebliebenen Juden überfallen und die Synagoge zerſtört hatte. Dieſe fromme That wurde von einem Dichter beſungen. Des Biſchofs Lorbeeren ließen die beiden Biſchöfe Theodor von Marſeille und Virgilius von Arles nicht ſchlafen. Sie gingen ebenfalls gegen die Juden ihrer Bisthümer gewaltthätig vor, um ſie zur Taufe zu zwingen, aber ſie pflückten keine Lorbeeren, ſondern holten ſich einen ſcharfen Verweis vom Papſte Gregor dem Großen [3]), der in einem (591) an ſie gerichteten Hirtenbriefe ihren falſchen Eifer tadelte. „Mannigfache Klagen über Euch, ſo ſchreibt er, ſind bei mir eingelaufen, die ich bei aller Liebe zu Euch nicht mit Stillſchweigen übergehen kann. Mehrere Juden, von hier, die Geſchäfte halber nach Marſeille reiſen, haben zu unſerer Kenntniß gebracht, daß viele in jenen Gegenden wohnende Juden mehr durch Gewalt als durch Belehrung zur Taufe geführt werden. Eure Abſicht iſt zwar lobenswerth und ich glaube, daß ſie aus Liebe zum Herrn entſpringt, aber ſie hat nichts

[1]) Fortunatus vita St. Germani, v. Gallia Christiana t. II. p. 13. vgl. Joſt Geſchichte der Iſr. V. p. 69, wo die Namen unrichtig wiedergegeben ſind.

[2]) Gregor von Tours a. a. O. V. c. 11. vgl. Grätz V. p. 60.

[3]) B. S. Gregorii Papæ I magni Epistolæ lib. II. ep. 45 v. Labbe t. V. p. 1060, wo die wichtigſten dieſer Briefe mitgetheilt ſind. In derſelben Weiſe wie an die beiden Biſchöfe ſchrieb er an den Biſchof von Terracina. B. daſ. II ep. 34. Eos enim, qui a religione christiana discordant, mansuetudine, benignitate, admonendo, suadendo ad unitatem fidei necesse est congregare.

Verdienſtliches, wenn ſie nicht den Sinn der h. Schrift gemäß ausgeführt wird. Die zu rettenden Seelen gewinnen dadurch nichts, denn wer nicht durch milde Ueberredung, ſondern nur durch Zwang zur Taufe gebracht wird, kehrt bald zu ſeiner vorigen Religion zurück und ſein Heil, das aufzuleben ſchien, erſtirbt. Ermahnet vielmehr dieſe Leute öfter in einer Weiſe, daß ſie durch die Milde der Lehrer zur Aenderung ihres Lebens bewogen werden. Nur ſo wird Eure Abſicht erreicht, und des Bekehrten Seele fällt nicht in den alten Unflath (vomitus) zurück. Nur die Rede muß gegen ſie angewendet werden, ſie muß die Dornen ihrer Irrthümer verbrennen und das Dunkel, in dem ſie wandeln, erhellen. Wenn Ihr alſo diejenigen, die Gott geſchenkt, zu einem neuen Leben hingeleitet habet, dann werdet Ihr des rechten Lohnes theilhaftig werden". Gregor der Große war durchaus kein Judenfreund, dem weſtgothiſchen Könige Riccared, der zum Katholicismus übergetreten war, ſpendete er wegen ſeines judenfeindlichen Edikts großes Lob [1]; in einem Briefe an die Königin Brunehild ſpricht er ſeine Verwunderung darüber aus, daß ſie den Juden, den Feinden des Chriſtenthums, chriſtliche Sklaven zu halten geſtatte [2]. Die Bekehrung der Juden lag auch ihm ſehr am Herzen, auch er gab ſich Mühe, dieſelben für die Kirche zu gewinnen, aber er verabſcheute jede Gewaltthätigkeit, jedes Unrecht gegen ſie. So verbot er, in einem Briefe an den Biſchof von Terracina, daß man die Juden widerrechtlich beläſtige [3]. Von demſelben Geiſte der Gerechtigkeit und Sanftmuth war ſein Brief an die Biſchöfe von Marſeille und Arles durchdrungen. Von langer Dauer war die Wirkung desſelben nicht. Der Clerus und die Könige in Spa-

[1] Daſ. VII, 161. Labbe V, p. 1388.

[2] Daſ. VII, 114. 115. desſelben Inhalts an die Könige Theodorich und Theodebert. Labbe a. a. O. p. 1377.

[3] Daſ. II, 34. Labbe a. a. O. p. 1052.

nien und Frankreich ahmten sein Beispiel nicht nach, sie waren katholischer wie der Papst. Sie zeigten freilich ihren religiösen Eifer, ihre Frömmigkeit weniger in ihrem Lebenswandel, als in ihrem Fanatismus gegen die Juden. Das Concil von Paris [1]) (615) verbot den Juden jedwedes öffentliche Amt, das irgend welche Autorität über die Christen involvire und bestimmte, daß derjenige, der ein solches erhalten habe, mit seiner ganzen Familie getauft werde. Das Concil von Rheims [2]) (625) hat diesen Beschluß erneuert und Clotar II. dasselbe zum Staatsgesetze erhoben. Der feindselige Geist gegen die Juden kam unter Dagobert I. [3]) zum vollen Ausbruch. Derselbe, der eben so wie sein Vater Clotar II. die Gesammtmonarchie unter seinem Scepter vereinigt hatte, erließ (629) ein Dekret, wornach sämmtlichen Juden die Alternative gestellt wurde, entweder zum Christenthume überzutreten, oder sein Reich zu verlassen. „Dieser religiöse Eifer, sagt ein alter Chronist [4]), ward befleckt durch des Königs schmähliche Unzucht, die ihn bei seinen Unterthanen verächtlich gemacht hat". Dieses Dekret, über dessen Ausführung und Wirksamkeit uns nichts bekannt ist, bezog sich auf die Juden des südlichen Frankreichs ebenso wie auf die des Nordens [5]), war jedoch jene minder hart, als diese. Ein großer Theil des Narbonensischen Gebietes stand noch unter der Herrschaft der Westgothenkönige. So drückend nun die Lage der Juden jen-

[1]) Labbe das. p. 1653.

[2]) Das. p. 1691. Grätz Gesch. V. p. 66 ist der Ansicht, daß Dagoberts Verbannungsdekret von 629 schon nach einem Jahre außer Kraft getreten sei, da sich das Concil von Rheims wieder mit den Juden beschäftigte, allein dieses Concil tagte nach Labbe nicht 630, sondern 625.

[3]) Grätz a. a. O.

[4]) Jean de Serres. Inventaire géneral de l'histoire de France. Paris 1636 p. 35.

[5]) Das. Il les chassa par edict perpetuel de toutes les terres de son obeyssance.

seits der Pyrenäen war, diesseits war sie noch erträglich. Die südfränkischen Großen haßten das westgothische Regiment und setzten sich, wo sie nur konnten, über die Befehle der Könige und die Beschlüsse der Toledanischen Concilien hinweg. Um 672 kam es sogar zum offenen Aufruhr, ganz Septimanien erhob sich gegen die Fremdherrschaft und mußte mit Waffengewalt zum Gehorsam zurückgeführt werden. Die südfranzösischen Großen und der Clerus, die unter der westgothischen Botmäßigkeit standen, übten gegen die Juden größere Duldung. So nahmen der Graf Hilderich von Nîmes, Ramire ein Prälat in der Nähe von Nîmes, später Bischof daselbst, und Guaildus, Bischof von Maguolone lange vor jenem Aufstande, die flüchtigen Juden, sowohl aus Frankreich als aus Spanien in ihre Gebiete auf und beschützten sie [1]). Hier suchten nun die Juden der Provence eine Zuflucht und weilten daselbst, bis jenes Dekret bei dem nach dem Tode Dagoberts I. (638) eingetretenen Verfalle der Macht der Merowinger und den inneren Zerwürfnissen des Reiches seine Schärfe, vielleicht ganz seine Bedeutung verloren hat. Es verstreicht eine geraume Zeit, in der wir von den Juden Frankreichs sehr wenig erfahren. Sie treten erst unter der Herrschaft der ihnen gewogenen Carolinger aus dem Dunkel hervor. Die jüdischen Gemeinden blühten im Süden wieder empor, wir treffen sie in den wichtigsten Städten daselbst wieder zahlreich an, so in Toulouse, Beziers, Narbonne und Lyon. Von den Juden in Arles erfahren wir erst etwas in der Mitte des neunten Jahrhunderts. Remigius, Bischof von Lyon (852—75) mochte hinter dem religiösen Eifer seiner beiden Vorgänger Agobard und Amolo nicht zurückstehen. Er ahmte ihnen in seinem Fanatismus gegen die Juden nach und bildet mit ihnen zusammen das judenfeindliche bischöfliche Trifolium von Lyon. Er ließ am Sabbat Geistliche in die Synagogen

[1]) Menard Histoire de la ville de Nîmes t. I. p. 80.

gewaltſam eindringen und daſelbſt das Evangelium predigen und bot alle Mittel auf, um die unmündigen Kinder dem Chriſtenthum zuzuführen. Die Eltern ſandten daher ihre Kinder, um ſie der Taufe zu entziehen, nach Vienne, Maçon und namentlich nach Arles, wo ſie geborgen waren. Der Biſchof beſchwerte ſich dieſerhalb in einem Briefe an den König über den Biſchof von Arles (Roland), denuncirte deſſen Mangel an religiöſem Eifer und ſuchte einen Befehl an denſelben zu erwirken, daß er in der Bekehrung der Juden ſeinem Beiſpiele folge [1]). Von welchem Erfolge dieſer Brief war, iſt nicht bekannt, daß aber der Biſchof überhaupt ein ſolches Anſinnen geſtellt hat, zeigt, welche Gewalt ſich wieder der Clerus bei der eingetretenen Schwäche der Macht der Carolinger angemaßt hat.

(Fortſetzung folgt.)

[1]) Flori collectio de baptis. Hebr. d'Achery t. XII. p. 52 citirt v. Joſt Geſch. VI p. 70.

Mardochai ben Hillel,
sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Fortsetzung.)

Joseph a. **Orleans** (in B. consequent מאורליש verschrieben) Jebam. III. 48; Respondent des R. Tam, von diesem mit großer Achtung behandelt (שלמי תגבורת zu Mard. Gitt. IX.); vgl. ob. J. b. Isaak.

Joseph Porat, Sabb. XXII. 437. Zunz (z. Gesch. S. 32) bezeichnet ihn nach Juchassin als Sohn des Samuel b. Meïr; er scheint aber mit J. b. Mose identisch zu sein. S. ob. s. v. und Sabb. V. 333, wo B. und W. für וכן כתב ה"ר פורת haben: וכ"כ ה"ר יוסף בר משה; das. Hagah. VI. 460 heißt er bloß R. Porat.

Joseph b. **Samuel** s. weiter s. v. J. Tob Elem.

Joseph מטרנמא s. ob. Jacob מטרנא.

Joseph Tob-Elem (ריטב"ע), auch J. der Große genannt [1]), Ed. Ab. Sara, IV. 847, woselbst auch seines gelehrten Bruders Erwähnung geschieht. Sein Sendschreiben an die Gemeinde von Troyes s. B. Batra I. 481. Sein [2]) סדר תנאים ואמוראים ist Sabb. VI. 769 und Gitt. VI. 409, seine Schrift über die Abfassung der Scheidebriefe das. IX. 446

[1]) Vgl. Zunz, a. a. O. S. 129.
[2]) Vgl. Asulai II. s. v.

angeführt [1]). Als Sammler nnd Abschreiber alter Werke [2]) scheint er auch eine Gutachtensammlung der Gaonim [3]) angelegt zu haben, Chol. III. 616. Seine Responsen sind B. Batra II. 515, Synh. I. 679, Chol. III. 616 angeführt, sowie Hagah. Synh. 722, wo sich aus dem Schlusse des Responsums ergiebt, daß er J. b. Samuel geheißen habe [4]).

Kalonymos (b. Isaak) **d. Alte**, Chol. III, 620, B. Mez. VIII. 385; starb in Speier während der Belagerung dieser Stadt, weshalb er nicht sofort beerdigt werden konnte. Seine Leiche wurde mittlerweile in eine Bahre gethan und im Gebäude des rituellen Tauchbades aufbewahrt [5]), M. Kat. 900; vgl. Meïr v. Rothenburg's Semachot § 68.

Kalonymos b. **Gerson** [6]) hat mit Elasar a. Worms und Menachem b. Jacob ein gemeinschaftliches Gutachten abgegeben, Jeb. XVI. 89.

Kalonymos b. **Jacob**, nach dessen Tode sich zwischen seiner betagten Wittwe אורניא [7]) und seinen überlebenden Brüdern Ephrajim (aus Bonn) und Hillel [8]) ein interessanter Rechtsstreit erhob, Jebam. IV. 31.

Kalonymos (b. Mose) a. Lucca (מלוקא, B. מלוקה), dessen Responsen Ketub. X. 235 citirt werden [9]).

---

[1]) בסידור תיקון של רבי' יוסף טוב עלם כתוב בו und בסכתב יוסף טוב עלם נתב.

[2]) S. Zunz, z. Gesch. S. 61.

[3]) בתשובות הגאונים שכתב ריט"ע, wo Ed. falsch בחשוב' הגאון שכתב hat.

[4]) Vgl. noch ob. S. 93 Anm. 2.

[5]) Vgl. Wiener in Frankel's Monatsschr. 1863. S. 164.

[6]) Vgl. über ihn noch Chajim Or-Sarua Ga. Nr. 223.

[7]) So B. und W., vgl. im Memorbuche der Gemeinde Pfersee (in Frankel-Grätz Monatsschr. 1873, S. 513) מרת אורניא; in Ed. heißt sie אגניאה, Zunz Lit.-Gesch. S. 288, nennt sie Ungia oder Agnina.

[8]) Ed. liest statt Hillel falsch Abraham; vgl. Zunz a. a. O. das.

[9]) S. über ihn Wiener in Frankel's Monatsschr. 1863. S. 162.

Kalonymos b. **Obadja**, ein sonst ganz unbekannter Name, dessen Träger sich Sabb. XIV. 399 auf Jomtob a. Falaise (s. ob. s. v.) bezieht, dessen Schüler er gewesen zu sein scheint.

Kalonymos a. **Rom**, Chol. III. 619 identisch mit

Kalonymos b. **Schabtai** [1]), Chol. das. 620 ist im hohen Alter nach Worms ausgewandert, Hagah. Erubin III. (ed. Riwa) 275.

Kalonymos b. **Vorsteher** (הפרנס) Onkel des Simcha aus Speier [2]), B. Kama IX. 177; M. liest bloß חדי הפרנס.

Köblin (Koppelin) a. **Würzburg**, s. weiter Menachem b. Natronai.

Manoach Elijahu, Ed. Berach. VI. 131. Wie sich aus Or-Sarua I. S. 226 ergiebt hieß er b. Jacob ha-Levi, und war Zeitgenosse des Simcha aus Speier und Isaak's aus Wien.

Mardochai (b. Joseph?) B. Batra V. 564 steht ein größeres Responsum Meïr v. Rothenburg's, das in keiner der drei Responsen-Sammlungen desselben vorkommt. Statt der Einleitung in Ed. נשאל לרבי' מאיר haben B. und W. Folgendes: שלי חדש ושל חברי ישן, גור אריה יונק מן הבשן, מו' ה"ר מרדכי בלשן, פתחיה על הקצין, פותח דברים וחדשן, קרוי ושנוי תרצן ומקשן, שפתיו שפת אמת פרח שושן, ממיבותיה דמר נ"ל . . . Der Mardochai, an welchen Meïr dieses Responsum richtet ist wohl kaum dessen Schüler Mardochai b. Hillel, weniger wegen des מו' ה"ר מרד', was als Ehrentitel erklärlich wäre, als wegen des שלי חדש ושל חברי ישן. Wahrscheinlich ist hier der Respondent Meïr's, M. b. Joseph gemeint, den Jener איש שלומי ה"ר מרדכי nennt, s. Ga. ed. Crem. Nr. 11; vgl. noch Chajim Or-Sarua Ga. Nr. 222.

Mardochai טורמשא Ed. Hagah. Jebam. 105 ist ein Fehler; zu lesen ist

---

[1]) S. Raben, Eben ha-Eser, S. 133 b.: ר' קלונימוס בר שבתי מעיר רומי.

[2]) Vgl. dessen Ga. in Meïr v. Rothenb. Ga. (ed. Prag) Nr. 932.

Mardochai ורמשא (a. Worms), wie sich aus Ed. Hagah. Ketub. 290 ergiebt.

Matatia a. **Chinon**, ein Responsum von ihm s. Ed. Ketub. V. Ende (ed. Riwa 262); es ist aus Abiasaph citirt. Aus der Einleitung zu demselben (חשמה ממורי) ergiebt sich, daß er Lehrer des Elieser b. Joël ha-Levi gewesen ist, aus dem Schlusse, daß er b. Isaak geheißen habe, wahrscheinlich derselbe, der M. Kat. 936 (gegen Ende) neben R. Baruch als eine der „Säulen der Welt" bezeichnet wird. Ein anderes Ga. von ihm s. Ed. Hagah. Ketub. 290.

Meïr, Vater des R. Tam, (Pessach. תוספ' מערבי פסחים, in ed. Riwa, Hagah. 333) und des Samuel b. Meïr (Kidd. III. 514).

Meïr b. **Baruch**, oder M. v. Rothenburg s. vor. Jahrg. S. 116 flg.

Meïr ha-Cohen, s. weiter Mose ha-Cohen.

Meïr a. **England**. Seine Hilchot Abelut sind M. Kat. 920 und 921 citirt, vgl. Meïr v. Rothenburg, Semachot § 112 und 115.

Meïr b. **Kalonymos**, Bruder des Jehuda b. Kalonymos, s. weiter „Rabbiner v. Speier".

Meïr ha-Levi, so Ed. B. Batra III. 528 für Mose ha-Cohen, s. weiter das. und vor. Jahrg. S. 525 Anm. 3.

Meïr b. **Mardochai**, s. weiter Mose b. Mardochai.

Meïr b. **Mose**, einer der Mitunterzeichner des Gutachtens, das die „Rabbiner von Frankreich" dem Elieser b. Nathan auf eine Anfrage zusandten; B. Batra III. 556.

Menachem b. **David**, an welchen, nach B., das B. Batra III. 553 angeführte, aber in Ed. stark gekürzte und entstellte Gutachten Meïr v. Rothenburg's gerichtet ist, was durch Meïr's Ga. ed. Crem. Nr. 63 bestätigt wird [1]). W. z. St. fügt zu Menachem b. David noch „ha-Levi" hinzu; M. b. David ist

[1]) Vgl. noch Ga. ed. Prag, Nr. 28 und ed. Lemb. Nr. 338.

somit offenbar identisch mit M. ha-Levi, von welchem, nach Nidda 739, dem Mardochai ein Collectaneum — קבץ — vorlag, und der, nach B. und W. zu Pessach. II. 566, Schüler des Samuel b. Baruch war.

Menachem b. **Jacob**, s. ob. Kalonymos b. Gerson.

Menachem a. **Joigny**, Hagah. Pessach. (ed. Riwa 386), wo B. מואבי liest; Respondent des R. Tam, Kidd. II. 518, wo B. bloß ר' מנחם hat.

Menachem ha-Levi, s. ob. M. b. David.

Menachem ha-Machiri (b. Machir), nach Or-Sarua II. S. 54, Cousin des Isaak b. Jehuda, ein Gutachten von ihm s. Pessach. II. 556.

Menachem b. **Natronai**, B. Batra IX. 614 mit der Bemerkung angeführt: „genannt Köblin (Koppelin) aus Würzburg“ [1]), nach diesem Beinamen auch bloß als „Köblin aus Würzburg“ bezeichnet in Gitt. IV. 381, wo Ed. קופלן, ed. Riwa (528) falsch קלבלן für קולבלן (Kölblein?), B. und W. קובלן lesen. Es ist der in den „Monumenta Boica“ aus dem J. 1289 erwähnte Kobelinus „magister universitatis Judaeorum Herbipolensium“ (Würzburg) [2]), und wahrscheinlich der ה"ר קביל oder קובל, dessen קבץ und dessen נימוקים die Respp. z. Maimuni häufig anführen [3]). Er war ein Zeitgenosse und Verwandter Meïr's v. Rothenburg [4]).

Menachem b. **Salomo**, dessen שבל טוב Synh. III. 699 citirt wird.

Menasche a. **Pontoise** s. weiter Mose a. Pontoise.

---

[1]) B. und W., die קופלין schreiben, lesen מווירצבורק nicht.

[2]) S. Hamaskir IX. S. 55.

[3]) Z. B. Ga. Nr. 18 zu ה' מכירה, Nr. 23 zu ה' שכירות, Nr. 19 zu ה' הלואה und Nr. 14 und 15 zu ה' נוקי ממון.

[4]) S. dessen Ga. ed. Lemb. Nr. 108; vgl. noch Ga. ed. Crem. Nr. 23 und 205; auch in seinem Ga. in Respp. z. Maim. ס' משפטים Nr. 7 ist er unter קרובי מורי ה"ר מנחם zu verstehen.

Meschullam, unter dieser allgemeinen Bezeichnung werden zwei Gelehrte dieses Namens, ein älterer und ein jüngerer, angeführt, zwischen denen jedesmal zu unterscheiden ist; s. weiter M. b. David und M. b. Nathan.

Meschullam b. **David,** Sohn des David b. Kalonymos, Respondent Baruch b. Samuel's, Ketub. II. 149, wo B. und W. zu ור"ב שאל לר' חד ב"ר קלונימוס hinzufügen: ולפנו ה"ר משולם. Er correspondirte auch mit Simcha aus Speier (Chol. VI. 657, wo B. und W. für R. Meschullam ausdrücklich haben: רבי' משולם בן רבי' חד, u. das. X. 737) und mit Isaak Or-Sarua [1]), lebte also um 1120—1250.

Meschullam b. **Kalonymos** (a. Lucca), s. sein Responsum Hagah. B. Batra 613.

Meschullam b. **Meïr** מריצבור', Ed. Hagah. Ketub. 284.

Meschullam b. **Mose,** s. weiter M. b. Nathan a. Narbonne.

Meschullam b. **Nathan** in **Melun,** Zeitgenosse und Respondent des R. Tam, der ihn wegen einer halachischen Entscheidung heftig tadelt [2]), Pessach. תוס' ערבי פסחים, ed. Riwa, Hagah. das. 334; Ab. Sara II. 817.

Meschullam b. **Nathan** a. **Narbonne,** Synh. III. 685; Ketub. XIII. 267. B. Batra III. 553 hat B. und W. nach ישראל הבא מחמת גוי noch: וכן פסקו רבינו משולם מנרבונא ורבי' אליהו מפריש וכל תלמידיהם וכן דעת ר"י ורבי' אפרים ור' משה מרינגשפורק וכן פסק רבי' יב"ק פ' הגזל עצים, פרי"ו [3]). In dem Gutachten, das er dem Raben über dessen Anfrage sendet (B. Batra III. 556), stehen nach

---

[1]) S. Chajim Or-Sarua, Ga. Nr. 103 und 121, wo Kalonymos b. Jehuda der Jüngere als Onkel seines Vaters David angegeben ist.

[2]) Vgl. dessen Hajaschar, Nr. 621 und 622.

[3]) Diesen Zusatz, der auch Respp. z. Maim. ס' משפטים Nr. 70 steht, hat auch Ed., von den Worten וכן דעת ר"י angefangen, als Randbemerkung, nur lautet hier das Schlußwort falsch פרק י"ו; so wurde nämlich die Abbreviatur פרי"ו = פיר' רבי' יואל fälschlich aufgelöst.

ihm unterfertigt: Joseph b. Elija, Nathan b. Meschullam (sein Sohn) und Meschullam b. Mose [1]).

„**Minhagim**", Meg. IV. 831 gegen Anfang [2]).

Mose, Schüler des R. Tam, Gitt. הלב' גמ, 455, wahrscheinlich M. b. Abraham a Pontoise; vgl. Hajaschar, Nr. 625.

Mose, dessen Tossaphot Syuh. III. 695, in B. und W. noch B. Batra III. und IV. neben den Tossaphot des Ri (זה כשאתה בתוס' ר"י ובתוס' ר' משה כשאתי) angeführt wurde, ist wahrscheinlich M. a. Evreux, s. weiter s. v. [3]).

Mose מארלד (Arelat?), an welchen Kalonymos (der Alte?) ein Responsum richtet [4]), Scheb. II. (ed. Riwa 1174); aber B. z. St. liest מארלך und W. מאורלך. Sollte Erlach gemeint sein?

Mose (?) a. **Chinon**, הר"ם מקינן, Ed. Gitt. I. 322.

Mose b. **Chisdai**, aus Tachau in Böhmen, Verfasser von Tossaphot zu Nedarim [5]), lebte in Regensburg, B., Nidda (Mikwaot) 747: מעשה בריבנשבורק und חדי מקוה שבריבנשבורק, wo Ed. und die anderen Mss. גישבורק und גינשבורק lesen. Er war ein Zeitgenosse des Simcha a. Speier; B. und W. zu Ab. Sara II, 829: ונהלקו עליו (על ר' שמואל ב"ב) רבי' שמחה וה"ר משה בר חסדאי.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Vgl. Raben, Eben ha-Eser, S. 154a. und das Ga. der Weisen von Narbonne im Orchoth-Chajim סי"ח קריאת ה' § 5.

[2]) Ueber verschiedene als „Minhagim" bezeichnete Werke s. Zunz, Ritus S. 21 flg.

[3]) S. Zunz, z. Gesch. S. 38.

[4]) Auch Zunz, Lit.-Gesch. S. 160, Anm. 9 erwähnt eines יהודה בר משה מארלדי, der wahrscheinlich Sohn dieses Mose war.

[5]) Israel Bruna, Ga. Nr. 207: וכ"כ משה בר חסדאי והוא הי"ר משה תקו בתוספותיו דס"ק דנדרים; daß unter תקו Tachau in Böhmen zu verstehen ist, s. das. Nr. 278.

Abhandlungen.

Zur Geschichte der Juden in Arles

von

Dr. H. Gross.

(Fortsetzung.)

III.

Arles unter eigenen Königen und zum deutschen Reiche gehörig.

Die Macht der Carolinger, unter deren Schutz die Juden des fränkischen Reiches sich aus ihrer früheren Erniedrigung aufgerafft hatten, war nach dem Tode Ludwigs des Frommen (814—40) der die Juden am meisten begünstigt hatte, ganz gebrochen. Bei der durch die Theilung des Reiches unter dessen sich einander befehdenden Nachkommen eingetretenen Zerrüttung usurpirte Boso, Graf der Provence, Schwiegersohn Ludwigs II, unterstützt vom Papste Johann VIII. und dem Clerus, um 879 die Herrschaft in der Provence und stiftete ein unabhängiges Königreich Niederburgund mit der Hauptstadt Arles, oder das Arelatische Reich. Daß er keine Intrigue verschmähte, um sich den Weg zum Throne zu bahnen, ist sicher, daß er aber im Einvernehmen mit seiner Schwester Ricilde, der Gemahlin Karls des Kahlen, letztern durch dessen jüdischen Leibarzt

Zedekias vergiften ließ [1]), ist eine alberne Verleumdung, die man nur glaubte, weil sie den Usurpator Boso und einen Juden betraf, den man als solchen der Untreue gegen seinen Herrn für fähig hielt. So tief war damals schon das Vorurtheil gegen die Juden eingewurzelt.

Boso I. zeigte sich dem Clerus gegenüber, dem er vor Allem seine Erhebung zu verdanken hatte, sehr erkenntlich. Er beschenkte die Kirche und stattete sie mit ausgedehnten Privilegien aus. Bald nach dem Antritte seiner Regierung (879—88) schenkte er dem Erzbischof Rostang von Arles, der ihm in Vienne im Beisein der anderen Bischöfe die Königskrone aufs Haupt gesetzt hatte, die Juden von Arles [2]), d. h. die Jurisdiction über dieselben und wohl auch das Recht Abgaben von ihnen zu erheben. Aehnliche Schenkungen kommen im Mittelater nicht selten vor. So schenkten Karl der Einfältige (899) der Kirche von Narbonne die Juden daselbst, aber auch deren Grundbesitz [3]), Berengar, der Graf von Narbonne, (1048) der Kirche den Zehnten aus den Salinen der Juden [4]), der Kaiser Otto II. (974) dem Bischof Giseler die Juden seines Bisthums [5]), die Gemahlin des Herzogs Robert Guiscard, Tochter des longobardischen Fürsten von Salerno, in der Mitte des eilften Jahrhunderts der Kirche der genannten Stadt die ganze dortige Judenschaft [6]). So tief waren die Juden gesunken, daß man sie wie eine Sache verschenkte. Man entwürdigte sie dadurch am meisten und räumte der Kirche einen Einfluß auf dieselben ein,

---

[1]) Papon a. a. O. t. II. p. 130. Boissi a. a. O. t. II. p. 103. Die Fabel von der Vergiftung Karls des Kahlen durch Zedekias wird von sehr vielen französischen Geschichtsschreibern der älteren Zeit gläubig nacherzählt.

[2]) V. weiter.

[3]) Vaissette Histoire génerale du Languedoc t. II. p. 37.

[4]) Das. I. p. 187.

[5]) Wiener Regesten p. 1.

[6]) Rochus Pirus Sicilia sacra t. I. p. 75.

den sie in ihrem Sinne ausübte. Die Schenkung Bosos I, die erste dieser Art, wurde von dessen Sohne und Nachfolger Ludwig im Februar 921 dem Bischofe Manasse von Arles (913—48), seinem Verwandten erneuert und für alle Zeiten bestätigt [1]).

Aus der Urkunde der oben erwähnten Schenkung Karls des Einfältigen scheint hervorzugehen, daß die Juden dort das Recht verloren, Grundstücke zu besitzen. Das mag in Septimanien [2]) und sonst wo der Fall gewesen zu sein, im Arelatischen Reiche blieb ihnen im zehnten Jahrhunderte wenigstens dieses Recht unverkümmert, denn aus der Regierungszeit des Königs Conrad, unter dem (930) Niederburgund mit Hochburgund vereinigt wurde, hat sich ein Vertrag erhalten, wornach ein Jude aus Vienne sein Grundstück mit dem eines Klosters vertauschte [3]). Was aber in Vienne, der Residenz des Königs Rechtens war, das galt sicherlich auch im ganzen Reiche. Unter den Nachfolgern Bosos scheint die Lage der Juden erträglich gewesen zu sein. Die Selbstständigkeit des Arelatischen Reiches war nicht von langer Dauer, denn schon im Jahre 1027 fiel dasselbe an das römisch-deutsche Reich, dessen Kaiser fortan in Arles die Krone von Arelat empfingen. Da sie aber im Ganzen selten daselbst verweilten und überdies gegen die unter den burgundischen Königen übermächtig gewordenen Vasallen anzukämpfen hatten, so sanken allmälig die Hoheitsrechte, die sie daselbst ausübten, zu einem Schatten herab. Die Vasallen und der Clerus gewannen außerordentlichen Einfluß. So räumte der Kaiser Conrad III. (1147) dem Erzbischof von Arles, Raymond de Montredon,

---

[1]) Gallia Christiana t. I. instr. p. 97. Insuper et omnes res, quas antecessor suus ab antecessore meo obtinuit, scilicet Judæos profata ecclesia perpetuo obtinuit jure.

[2]) Vaissette a. a. O.

[3]) Boissi II. p. 114.

einen großen Theil seiner göniglichen Rechte und unter Anderem auch die Juden in der Stadt Arles und in seiner ganzen Diöcesen ein [1]). Dieses Privileg wurde um 1154 von dem Kaiser Friedrich Barbarossa bestätigt und erweitert, die Stadt sollte in Abwesenheit des Kaisers dem Erzbischof ganz und gar gehorchen [2]). Letzterer schaltete und waltete nun in völlig souveräner Weise. Die Juden waren ihm vollständig untergeordnet. Wie er sie in rechtlicher Beziehung behandelte, geht aus der Formel des Judeneides hervor, die er ihnen (1150) für den Fall vorschrieb, daß sie einem Christen gegenüber schwören sollten. Der Richter stellte an den Schwörenden folgende Fragen, die dieser mit Amen zu beantworten hatte: „Schwörst du bei Gott dem Vater Adonai? bei Gott dem Allmächtigen, der gesagt hat: Ich bin, der ich bin? bei dem allmächtigen Gott Zebaot? bei Gott Elohim? bei Gott, der dem Moses im brennenden Dornbusch erschien? bei den göttlichen Zehngeboten und bei den zwei und siebzig Namen Gottes? bei diesem ganzen Gesetze, das Gott seinen Diener Moses gelehrt? Schwörst du, daß, wenn du in dieser Sache strafbar bist, und bei dem Namen Gottes und seinem Gesetze einen Meineid leistest, Gott über dich die Verwirrung, und das tägliche, dreitägige und viertägige Fieber, die Blindheit und Angst der Seele sende? daß deine Feinde deinen Gewinn verzehren? daß Gott gegen dich seinen Zorn schleudere, daß du vor deinen Feinden in Verwirrung geratheſt, daß sie Macht über dich gewinnen, daß du fliehest, ohne daß dich jemand verfolgt? daß wenn du falsch schwöreſt bei dem Heiligsten, Gott deine Kräfte und deine Macht breche,

---

[1]) Depping p. 327 vgl. Noble Lalanzière Abrégé chronologique de l'histoire d'Arles p. 129. Die Cession lautet: Tibi et per te ecclesiæ tuæ et successoribus tuis nostra regalia in urbe Arelatensi et totius tui archiepiscopatus concedimus, scilicet justitias monetam, Judæos etc.

[2]) V. Noble Lalanzière a. a. O. p. 131.

gegen dich die wilden Thiere ſende, und dich in die Gewalt deiner Feinde gebe? daß Gott über dich das Schwert der Rache ſchwinge, die Seuche bringe, dir die Stütze des Brodes entziehe und daß du eſſeſt, ohne dich zu ſättigen? daß wenn du falſch ſchwöreſt, du das Fleiſch deiner Kinder eſſeſt, daß Gott deinen Leib zerſtöre und eine ſchreckliche tödtliche Krankheit über deinen Leib und den deiner Kinder bringe? daß Gott dein Haus verwüſte und dein Heiligthum zerſtöre, daß er dich aus dem Kreiſe der Lebenden auslöſche, daß deine Feinde in deinem Hauſe wohnen, daß Gott dich unſtät und flüchtig umherirren laſſe, ohne daß dich jemand aufnehmen wolle? daß das Schwert des Todes dich verfolge, daß Gott die Qual und den Schrecken in dein Herz ſende, auch daß du wie die Blätter des Baumes verſcheucht werdeſt und flieheſt, als ob dich das Schwert verfolgte? daß du umherirreſt, ſterbeſt in Feindesland und daß der Boden dich verſchlinge, wie er Dathan und Abiram verſchlungen hat? daß der Ausſatz dich befalle, wie Naëman den Syrer? daß wenn du falſch ſchwöreſt, Gott dein böſes und verkehrtes Herz verwerfe, daß alle Sünden auf dein Haupt fallen und auf das deiner Angehörigen ſo wie alle im Buche des Geſetzes, von Moſes und den Propheten geſchriebenen Verwünſchungen?“ [1]). Es giebt ſehr viele Judeneide aus dem Mittelalter, die alle aus dem Mißtrauen gegen die Juden hervorgegangen ſind, aber der Arlenſer Judeneid übertrifft ſie alle in ſeiner abſchreckenden Form. Er iſt gewiſſermaßen eine Verhöhnung des jüdiſchen Gewiſſens.

Der ſpecielle Schutz des Erzbiſchofs, unter den die Juden

---

[1]) Depping p. 327. Ganz ſo lautet der Judeneid, den Elzear aus Villeneuve um 1337 für die Juden ſeines Gebietes eingeführt hat. B. Bengnot. Les juifs d'Occident p. 112 ff. Ueber Judeneide v. Bodenſchatz II. p. 378. Stobbe. Die Juden in Deutſchland während des Mittelalters p. 153.

geſtellt wurden, war mit beſonderen Abgaben für Letzteren verbunden. Dieſe Abgaben, die ſogenannten Judengelder, bildeten das dem Biſchof verliehene Lehen, die eigentliche Schenkung. Der Erzbiſchof von Arles verſtand es, dieſes Lehen auszubeuten und ſich den Schutz bezahlen zu laſſen. Die Juden waren verpflichtet, bei einem Brückenbau (Pont de Crau) mitzuwirken, beziehungsweiſe ſelbſt Hand anzulegen, aber man verlegte einerſeits die von ihnen zu verrichtende Arbeit auf den Freitag und andererſeits wurden die jüdiſchen Arbeiter von ihren chriſtlichen Genoſſen bei der Arbeit oft mißhandelt. Die Juden baten 1178 den Erzbiſchof, Raymond de Boulene um Befreiung von dieſer läſtigen Frohne. Er gewährte ihnen dieſe Entlaſtung gegen eine jährlich zu entrichtende beträchtliche Abgabe [1]). Dieſes biſchöfliche Recht ging ſpäter auf die Stadt über, denn aus einem Vertrage vom 14. Januar 1298 erſehen wir, daß die Stadt von den Juden die Beiträge zur Erhaltung der Brücke erhob [2]). Dieſe Brücke verband Arles mit Trinquentaille, das früher mit der Stadt vereinigt war, im zwölften Jahrhunderte aber eine beſondere Seigneurin der Herrn des Banx bildete, um 1300 durch Kauf an Roſtang de Capre, Erzbiſchof von Arles überging [3]), der damit auch die Rechte über die Juden daſelbſt erwarb. Die Lage der Juden in Arles war im zwölften Jahrhunderte eine günſtige. Sie blieben von den Verfolgungen, welche anderwärts während der Kreuzzüge

---

[1]) V. Noble Lalanzière p. 135. Das Datum 1163 daſ. iſt unrichtig. V. Menken a. a. O. t. I. p. 262 Raimundus a Bolena cavit, ne Curatores Pontis Cravi Judæos die parasceues cogerent, lapides, calcem cæteraque, quibus opus erat, ponti fabricando restaurandoque comportare; mutato in pecuniam onerario illo jure. d. a. D. N. Chr. M. C. LXXIIX. 17. Kal. Sol.

[2]) V. Noble Lalanzière p. 208.

[3]) Daſ. p. 209. Die Seigneurie blieb bis 1579 im Beſitze der Erzbiſchöfe von Arles. V. daſ. p. 367.

stattgefunden hatten, vollständig verschont. Sie mußten den bischöflichen Schutz theuer bezahlen, aber sie erfreuten sich unter demselben der Ruhe und Sicherheit. In ihrem Handel, der allerdings nicht mehr die frühere Bedeutung hatte, wurden sie nicht behelligt. Einer ihrer wichtigsten Handelsartikel war der Kermes, der in der Gegend von Arles gefunden und als Färbestoff benützt wird. In der Mitte des zwölften Jahrhunderts verkaufte der Erzbischof von Arles den Juden sämmtlichen Kermes, der in seinem Gebiete gesammelt wurde und zu seinen Regalien gehörte [1]).

Die jüdische Gemeinde zählte in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts ca. 200 Familien [2]). Sie bewohnten, wie die Juden in den meisten Städten Südfrankreichs, ein besonderes Viertel [3]) und hatten ihre Synagoge in der rue neuve [4]).

Ueber die innere Einrichtung der Gemeinde einerseits und den Einfluß des Erzbischofs auf dieselbe andererseits erfahren wir Näheres aus einer Verordnung, welche der Erzbischof von Arles, Michel de Morière, um 1215, zwei Jahre, nachdem ihm der Kaiser Friedrich II. sämmtliche Privilegien seiner Vorgänger bestätigt hatte [5]), in Betreff der jüdischen Gemeinde erlassen hat [6]).

Die Gemeinde wählte darnach jährlich am Laubhüttenfeste aus ihrer Mitte drei Männer, die den Titel Rectoren führten und Seitens des Erzbischofs mit denselben Vollmachten in der jüdischen Gemeinde wie die städtischen Consulen in der Stadt ausgestattet, aber ebenso wie diese in ihrem Amte vom Erzbischofe abhängig waren. Sie besaßen richterliche Gewalt, um Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde zu schlichten, wachten

[1]) Papon II. p. 356.
[2]) V. Benjamin von Tudela Itinerarium ed. Asher. I. p. 5. vgl. weiter.
[3]) Noble Lalanzière p. 301.
[4]) Das. 312.
[5]) Papon I. p. 310. Menken a. a. O. p. 274. V. Wiener: Regesten p. 4.
[6]) Papon Preuves XXXIX. V. Beilage I.

über das jüdiſche Geſetz und konnten jede Uebertretung der religiöſen Vorſchriften beſtrafen, verwalteten alle Angelegenheiten der Gemeinde und erhoben die Steuern, die ſie den Mitgliedern zu Gemeindezwecken oder zur Ablieferung an den Biſchof auferlegten. Der Erzbiſchof behielt ſich das Recht der Appellation vor und ernannte überdies ſelbſt die erſten drei Rectoren, nämlich Durantus, Salvetus und Ferrerius auf ein Jahr. Der Wahlmodus war dem der ſtädtiſchen Beamten ganz analog. Sie wurden bei dem Antritte ihres Amtes beeidet, daß ſie dasſelbe nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen verwalten werden. Die Gemeinde verpflichtete, ſich den Gewählten in deren Amtshandlung unbedingten Gehorſam zu leiſten. Dieſe Einflußnahme des Erzbiſchofs auf die innerſten Angelegenheiten der jüdiſchen Gemeinde war exorbitant, allein derſelbe verfuhr mit der Stadt gerade ſo. Er betrachtete dieſelbe als ſeine Domäne und ließ gar keinen fremden Willen neben dem ſeinigen aufkommen. Den Podeſta der Stadt ſah er wie ſeinen ſubalternen Beamten an.

Durch ſolche Uebergriffe, durch die Schmälerung der ſtädtiſchen Gerechtſame wurde die biſchöfliche Macht verhaßt. Conflicte zwiſchen ihr und der Stadt konnten gar nicht ausbleiben. Am herrſchſüchtigſten war der Erzbiſchof Jean de Bauſſan (1232—59), der mit der Stadt in fortwährendem Streite lebte. Bertrand d'Allamanon, ein Troubadour jener Zeit geißelt dieſe Herrſchſucht in folgenden Worten: „Der Erzbiſchof führt fortwährend Krieg mit der Stadt, unterdrückt die Bürger, wirft ſie ins Gefängniß und treibt ſeine Niedertracht ſo weit, daß er ſie excommunicirt, abſolvirt und begraben läßt, alles für Geld“ [1]). Im Jahre 1236 kam der Conflict zum offenen Ausbruch [2]). Die Stadt empörte ſich gegen den Erzbiſchof, verjagte ihn und gab ſich eine

[1]) Daſ. III. p. 440.
[2]) Noble Lalanzière p. 164.

republikanische Verfassung. Arles behauptete sich mehrere Jahre als völlig selbstständige, unabhängige, freie Stadt. Die innere Lage der Juden erlitt dadurch ganz bestimmt eine Aenderung und wenn auch nicht anzunehmen ist, daß sie den Bürgern gleichgestellt wurden, denn das Princip völliger bürgerlicher Gleichheit, ohne das man sich heute eine Republik nicht denken kann, kannten die mittelalterlichen städtischen Republiken, oder republikanischen Städte nicht, so fiel doch wohl ein Strahl der bürgerlichen Freiheit auch auf sie. Wenigstens waren sie den Launen des Erzbischofs eine Zeit lang entrückt.

Der Aufstand wurde zwar unterdrückt, aber durch die Concessionen, die der Stadt gemacht werden mußten, so wie durch den steigenden Einfluß der provenzalischen Großen, namentlich der Grafen der Provence, die sich schließlich auch der Stadt bemächtigten, war die bischöfliche Macht in Arles ein für allemal gebrochen. Das Jahr 1250 war das Todesjahr des Arelatischen Königreichs, das größtentheils durch die Mißregierung und die Intriguen der Erzbischöfe zu Grunde gegangen ist.

IV.

Arles unter den Grafen der Provence.

Die Grafen der Provence benützten den in Arles ausgebrochenen Streit, um durch ihre Einmischung festen Fuß daselbst zu fassen. Raymund Berengar IV. besaß seit 1238 ohne Rechtstitel, aber thatsächlich die Herrschaft über die Stadt, unterstützt von allen denjenigen, die des langen Streits müde waren und von dem Erzbischof Jean de Baussan selbst, der zufrieden war, wenigstens einen Theil seiner früheren Rechte wieder zu erlangen. Zu diesen Rechten gehörten auch die über die Juden daselbst,

die sich der Erzbischof nach dem um 1239 mit Raymund Berengar geschlossenen Vertrage vorbehalten hat [1]).

Carl I. von Anjou, seit 1250, dem Todesjahre des Kaisers Friedrich II, im unbestrittenen Besitze von Arles, erneuerte beim Antritte seiner Regierung den von seinem Vorgänger geschlossenen Vertrag [2]), der aber sicherlich nicht so ausgedehnte Privilegien enthielt, wie sie vom deutschen Kaiser der Kirche eingeräumt worden waren. Das geht daraus hervor, daß Carl I. um 1276 dem Erzbischof von Arles, Bertrand de Malferrat, der sich auf die Privilegien Friedrichs II. berief, unter anderen Rechten auch die Jurisdiction über die Juden als mit seiner Souveränität unvereinbar, entzog [3]). In Abwesenheit des neuen Herrschers, der seit 1266 König beider Sicilien war und in Folge dessen sich mehr in Italien aufgehalten hatte, hat sich wohl der Erzbischof manche ihm nicht mehr zukommende Rechte angemaßt und wurde nun in die gebührenden Schranken gewiesen. Er reichte eine Beschwerdeschrift bei dem Könige ein und dieser ernannte auch am 12. Januar 1277 eine Commission, welche diese Angelegenheit prüfen sollte [4]). Der Ausgang ist jedoch nicht bekannt.

Carl I, der, wie von jetzt ab alle Grafen der Provence in Arles residirte, nahm sich der Juden daselbst wie in der ganzen Provence an und beschützte sie, während sie jenseits der Rhône durch den von den Dominikanern geschürten Fanatismus den mannigfachsten Verfolgungen ausgesetzt waren. Seit 1198 bestand nämlich in ganz Südfrankreich eine Art von Inquisition, eine von dem Papste Innocenz III. eingesetzte Commission, die, meist aus dem Orden der Dominikaner gewählt, mit weitgehenden Vollmachten ausgestattet war, um die Ketzerei der Albigenser

---

[1]) Gallia Christiana I. instr. p. 120.
[2]) Noble Lalanzière. p. 163.
[3]) Papon III. p. 61.
[4]) Das.

auszurotten [1]). Letztere waren wie in religiöser Beziehung von freierer Geistesrichtung und von dem Streben beseelt, die Fesseln, welche das Papstthum dem Gewissen angelegt, zu sprengen, so auch den Juden gegenüber vorurtheilsfrei und duldsam [2]). Der Haß gegen Rom hat sie den Juden näher gebracht, aber umgekehrt haben auch die Inquisitoren ihren Haß gegen die Albigenser auf die von denselben begünstigten Juden übertragen und diese wie jene gleichzeitig verfolgt. Ihr Werk größtentheils waren die zahlreichen judenfeindlichen Beschlüsse der Concilien und Synoden des dreizehnten Jahrhunderts in Südfrankreich. Sie hetzten Volk und Fürsten gegen die Juden. Wie in Languedoc, so belästigten sie die Juden auch in der Provence, wachten strenge darüber, daß die Juden die vorgeschriebenen Abzeichen an ihren Kleidern tragen. Diese Abzeichen waren seit dem vierten Lateranischen Concil (1215) in ganz Frankreich eingeführt und im Süden auf mehreren Concilien und Synoden eingeschärft worden, die provenzalischen Juden haben sich aber derselben zu erwehren gesucht und blieben auch unbehelligt. Da drangen die Inquisitoren auf die strenge Durchführung der Concilsbeschlüsse, ja sie begnügten sich mit den gewöhnlichen, vorgeschriebenen nicht, sondern verlangten in maßloser Willkühr noch größere und absonderliche Abzeichen, um dadurch die Juden vollends dem öffentlichen Gespötte preiszugeben. Der Ketzermeister Bertrandus Rocca und seine Genossen ließen an vielen Orten, so in Marseille, Forcalquier, Avignon und sonst viele Juden ins Gefängniß werfen, erpreßten den Einen große Summen, und mißhandelten die Anderen in grausamer Weise. Diesem Unfuge trat Carl I. in einem Erlasse [3]) vom 26. März 1276 ganz energisch entgegen, indem er den Inqui-

[1]) V. Fleury: Abrégé de l'histoire ecclesiastique t. VI. p. 122.
[2]) V. Grätz Gesch. VII. p. 13.
[3]) Papon Preuves XV. Beilage II.

ſitoren jedwede Beläſtigung der Juden als ſeiner Unterthanen ſtrengſtens verbot und die in Avignon eingekerkerten Juden freizulaſſen befahl. Was aber die Abzeichen betrifft, ſo ſollten die Juden die früher eingeführten tragen, zu neuen aber nicht angehalten werden.

Dieſe Verfolgung Seitens der Inquiſition iſt ſicherlich dieſelbe, über welche Ibn-Verga berichtet [1]). Nach dieſem Berichte wurden zwei angeſehene Männer, Mordechai b. Joſeph aus Avignon und R. Salomo aus Salon [2]), in Taraſcon wohnhaft zu dem Könige, das iſt Carl I.[3]) deputirt, um Fürbitte zu thun. Ihre Bemühungen waren anfangs erfolglos, die Inquiſitoren wurden um ſo rückſichtsloſer, in Marſeille, Aix [4]) und Avignon kamen Verfolgungen vor, der genannte Mordechai und R. Iſrael wurden in Avignon verhaftet, aber dann freigelaſſen, eben in Folge des erwähnten

[1]) Schebet Jehuda ed. Hannover p. 114. Zur Beleuchtung der Uebereinſtimmung nur folgende Parallelen.

Erlaß Carl I.	Schebet Jehuda.
auferendo illis magnam pecu nie summam.	ויוציאו ממון גדול עד אין חקר.
imporendo — magna signa et insolita.	לשאת חותמות גדולות בציונים משונים.
quosdam ponendo in carcere — Incarcerati quoque — apud Avenionem — liberentur.	הכניסו משא על עיר אויניון וסגרו בכיתם שני צנחדות והכ — ואחר כך הותרו.

[2]) Daſ. הרב ר׳ שלמה דשאילי ממגדול טרשקון bei Grätz Geſch. VI. p. 398 דשאלי, Wiener in der deutſchen Ueberſetzung p. 234 „aus Chelles" kaum richtig. Ein Ort dieſes Namens in Südfrankreich iſt mir nicht bekannt. Geographiſch paßt zu Avignon und Taraſcon ganz gut Salon, hebräiſch geſchrieben שלן, שילה, שלו, v. Steinſchneider Hebr. Bibliogr. XIV. p. 98, ſo daß ſich die Emendation von דשאלי in einen der angeführten Namen wohl empfiehlt.

[3]) Die Provence ſtand damals nicht unter der Herrſchaft der Könige von Frankreich. Irrig iſt daher, was Grätz VII. p. 162 zur Erläuterung des angeführten Paſſus über Ludwig den H. und Philipp III. bemerkt.

[4]) Daſ. אאינש, wahrſcheinlich zu emendiren in אאינש. Wieners Ueberſetzung Agen iſt jedenfalls unrichtig, da hier von Verfolgungen in der Provence die Rede iſt.

Erlasses von 1276 [1]). An Feindseligkeiten gegen die Juden hat es um diese Zeit in der Provence auch sonst nicht gefehlt. Man warf ihnen den Wucher vor. Die Concilien erließen hier wie anderwärts darauf bezügliche strenge Verbote, aber man würde sehr irren, wenn man annehmen wollte, daß dieselben nur gegen die Juden gerichtet waren. Sie galten, wie aus dem Wortlaut des Beschlusses des Concils [2]) von Arles (1273) hervorgeht, viel weniger den Juden, als den Christen und zwar den zumeist aus der Lombardei kommenden, die seit den Kreuzzügen ganz Frankreich, namentlich aber den Süden überschwemmten [3]). Diese gefährlichen Concurrenten der Juden und deren erbitterten Feinde, waren wegen ihrer Habsucht und Härte allgemein verrufen und wurden auch hin und wieder wegen übermäßigen Wuchers verfolgt, aber sie wareu doch Christen und konnten sich schon etwas erlauben, während sich gegen die Juden der ganze Haß entlud.

Mit Carl I. verloren die Juden der Provence ihren Beschützer. Carl II. (1285—1309) dessen Sohn und Nachfolger erließ gegen sie im Januar 1294 eine Verordnung [4]), aus der man ersehen kann, wie sehr sich ihre Lage verschlimmert hat. Sie durften bei Strafe von zwei Mark Silber keine christlichen Dienstboten halten, bei Strafe von vier Mark Silber keinerlei öffentliches Amt bekleiden, wodurch sie irgend eine Autorität über einen Christen ausüben könnten und mußten bei Strafe von einer

[1]) Das Datum im Schebet Jehuda bezieht sich auf die Verfolgung von Anjou. Ueber Mordechai b. Joseph v. Steinschneider Hebr. Bibliogr. 1875 p. 89 und über die Verfolgung v. die gründliche Auseinandersetzung von Neubauer bei Renan: Les rabbius francais p. 565 ff. Das Datum 1274 (v. das. p. 569) bezieht sich noch auf die Zeit, in der Mordechai in seinem Hause gefangen gehalten wurde.

[2]) V. Labbe t. XI. Concilium Arelatense. Statuimus, quod usurarii publici et adulteri publice denuncientur encommunicati diebus dominicis et festivis.

[3]) Vgl. Depping p. 208.

[4]) V. Nostradamus Histoire de Provence, Lyon 1614 p. 292.

Mark Silber auf ihren Kleidern ein Abzeichen tragen. Die Strafgelder sollten unter die Arme vertheilt werden. Carl II. war kein Judenfreund, aber er nahm doch die um 1306 von Philipp IV, dem Schönen aus Frankreich verbannten Juden, welche in der Provence ein Asyl gesucht hatten, auf und räumte ihnen das Recht ein, überall in seinem Lande Handel zu treiben. Er hoffte durch sie den daselbst gesunkenen Handel wieder zu beleben [1]). Viele der Unglücklichen wandten sich wohl nach Arles [2]) und warteten daselbst eine günstige Wendung in ihrem Vaterlande ab, die denn auch wirklich neun Jahre nach ihrer Verbannung eintrat. Einer größeren Gunst erfreuten sich die provenzalischen Juden Seitens Roberts von Anjou „des Weisen" (1309—43), der ein Freund und Förderer der Wissenschaft, den Verkehr mit gelehrten Juden suchte und sie sowohl in Neapel als in Arles an seinen Hof zog [3]). Als Generalvikar des Kirchenstaates nahm er sich einst der bedrängten jüdischen Gemeinde in Rom an [4]) und wie sehr er den Juden in Arles gewogen war, geht daraus hervor, daß das Geistesleben derselben thatsächlich unter seiner Regierung am meisten blühte [5]). Wohl zwingende Verhältnisse müssen es gewesen sein, welche ihn bestimmten, den Juden den Wucher zu verbieten und ihnen zu untersagen, den Dienstboten auf Pfänder zu leihen, ohne vorher die Brodherrschaft zu befragen [6]).

Die provenzalischen [7]) Juden waren bisher vom Glücke begünstigt worden. Die Leiden, welche die Juden anderwärts heimgesucht hatten, traten nicht an sie heran. Sie wurden von

[1]) Papon III. p. 103.
[2]) V. Minacht Kenaot Nr. 100.
[3]) V. Grätz Gesch. VII. p. 301.
[4]) Das. p. 304.
V. weiter.
[5]) Papon III. p. 119.
[7]) Ich spreche in dieser Abtheilung nur von der Provence im engern Sinne des Wortes, d. h. dem Lande östlich von der Rhône.

Carl I. beschützt, während dessen Bruder Ludwig „der Heilige" vom tiefsten Hasse gegen sie erfüllt war, lebten unter Carl II. im Frieden, während dessen Vetter Philipp der Schöne sie aus Frankreich verjagte. Die Klagen des Kalonymos b. Kalonymos [1]) aus Arles über die Hirtenverfolgung und die der Aussätzigen (1320—21) galten nur den Glaubensbrüdern jenseits der Rhône, diesseits herrschte Ruhe. Das provenzalische Volk war nicht etwa ganz frei von Fanatismus, derselbe wurde nur von einer kraftvollen Regierung niedergehalten, er glomm unter der Asche fort und loderte, als mit der Königin Johanna, der Enkeltochter Roberts des Weisen, (1343—82) die lasterhafte Schwäche auf den Thron kam, zur hellen Flamme empor. Im Jahre 1344, also ein Jahr nach dem Antritte der Regierung Johannas, kam in der Provence die erste größere Judenverfolgung vor. Ein reicher, angesehener, wegen seiner außerordentlichen Wohlthätigkeit bekannter Jude, Samson aus Reillanne [2]) (Reylhane) wurde mit mehreren Glaubensgenossen beschuldigt, christliche Kinder im Geheimen geschlachtet zu haben. So albern diese Beschuldigung war, so fand sie doch bei der unwissenden fanatisirten Menge Glauben. Die Juden von Reillanne und anderen Orten wurden mißhandelt, und Samsons Güter von der Königin dem seigneur de Sault geschenkt. Letztere besaß weder die Energie noch die Macht, der Gewaltthätigkeit zu steuern. Im Jahre 1348 wüthete in der Provence die Pest und wie überall beschuldigte man auch hier die Juden der Vergiftung der Brunnen. In Toulon [3]) wurden in einer Nacht vierzig Personen getödtet und auch in anderen Orten [4])

[1]) Eben Bochan Ende.

[2]) Nostradamus p. 384.

[3]) Papon a. a. O. p. 180.

[4]) Unterschrift zu cod. Kenn. 564 und Katalog der Wiener hebr. Handschr. p. 18. Der Ort heißt מלגמא דשטרן vgl. Zunz „Synag. Poesie" p. 43. Grätz Gesch. VII. p. 381. Ebenso wenig wie der erwähnte Orts-

wurden Gräuelthaten verübt. Nur in Avignon, wo der Papst residirte, wurden die Juden verschont und in Arles, wo sich die Königin ihrer annahm. Im Jahre 1355 Ende Januar wiederholte sich die Verfolgung in Reillanne [1]), die Juden, welche den größern Theil der Bewohner daselbst ausmachten, setzten sich zur Wehr, streckten die Angreifer nieder, nahmen an ihnen Rache und wurden, während ihre Feinde straflos ausgingen, zu einer Strafe von 2000 Goldgulden verurtheilt. Aus der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts stammen wohl die schimpflichen Verordnungen von Marseille, Aix, Arles und anderen Städten in Betreff der Juden [2]). Dieselben durften nicht als Zeugen gegen einen Christen auftreten; durften die öffentlichen Bäder nur am Freitag besuchen; es war ihnen verboten, am Sonntag zu arbeiten; mehr als vier Juden durften die nach der Levante gehenden Schiffe nicht besteigen; nach Alexandrien durften sie sich gar nicht einschiffen, mußten sich (wohl öffentlich) an den christlichen Fasttagen des Fleischgenusses enthalten und die vorgeschriebenen Abzeichen tragen.

(Fortsetzung folgt.)

---

name, läßt sich der Name לשמאדש (קהל) im Schebet Jehuda ed. Hannover p. 115 enträthseln. Bei dem ersten Namen — מלנמא scheint ein Corruptel zu sein — denkt man an Sederon (Dep. Drôme) oder Sisteron (Dep. Basses — Alpes) vgl. Steinschneider Katalog der Münchener hebr. Handschr. p. 72 cod. 213. Enmazif דאלששטיר, und Astrug דלששטיר, קהל־לשמאדש möchte ich emendiren in קהל־שמאדש, St. Chamas (Dep. Bouches — du Rhône).

[1]) Nostradamus p. 403.

[2]) Depping 322 ohne Angabe der Zeit. In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts wenigstens genossen die Juden von Marseille das volle Bürgerrecht. v. Kayserling. Die Juden in Navarra u. s. w. p. 137. Bei dem Verbote in Betreff des Fleisches handelte es sich aber, glaube ich blos darum, das Fleisch an den christlichen Festen öffentlich feilzubieten, ähnlich dem Verbote der Synode von Rimes (1284). v. Ménard a. a. O. t. I. p. 323.

Die Religionsphiloſophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Araber.

(Fortſetzung.)

Die Schöpfung der Körperwelt in den verſchiedenen Naturreichen, fährt A. b. D. fort, hatte zum Zweck, daß aus der Welt des Entſtehens und Vergehens, deren Individuen ſämmtlich der Vernichtung anheimfallen, ſich zuletzt, gleichſam durch fortgeſetzte Weſensläuterung, unkörperliche und der Vernichtung unzugängliche Weſen entwickeln. Ein ſolches Weſen aber iſt die menſchliche Seele, die ſich durch ihre Vollkommenheit im Denken und Handeln vor allen anderen Weſen auszeichnet. Für dieſe Annahme ſpricht die Thatſache, daß innerhalb der niederen Naturreiche ein Aufſteigen zu immer höherer Vollkommenheit wahrgenommen wird, bis dieſe fortſchreitende Entwicklung beim Menſchen angelangt, ohne daß irgend ein äußeres Hemmniß eintritt, ſtehen bleibt und keine weitere Steigerung mehr erfährt. Die unterſte Stufe nimmt in der Körperwelt das Mineralreich ein, deſſen Weſen eben ausſchließlich in der Körperlichkeit beſteht; im Pflanzenreich kommt zur Körperlichkeit noch etwas Neues hinzu, gleichſam die Pflanzlichkeit, in der das unterſcheidende Weſen der Pflanze ſich äußert; ebenſo tritt im Thierreich zu der Körper- und Pflanzlichkeit noch die, das unterſcheidende Weſen des Thieres konſtituirende, Thierheit als etwas Neues hinzu und endlich vereinigt ſich im Menſchen mit den Vorzügen des Mineral-, des Pflanzen- und des Thierreichs

noch ein neuer Vorzug, der das eigentliche Weſen des Menſchen, ſeine Menſchlichkeit ausmacht [1]). Ueber das Weſen des Menſchen hinaus iſt jedoch ein Fortſchritt in der Welt der Erſcheinungen nirgends zu entdecken. Jede nach einer beſtimmten Richtung hin ſich bewegende Entwicklung aber hat an dem Punkte, wo ſie, ohne daß ihr ein äußeres Hemmniß entgegentritt, ſtehen bleibt, das ihr geſteckte Ziel oder ihren Endzweck erreicht. Somit dürfen wir auch den Menſchen als das Ziel und den Endzweck der ſichtbaren Schöpfung betrachten, freilich mit dem Vorbehalt, daß nur die wahrhaft vollkommenen Individuen der menſchlichen Gattung dieſem Endzweck entſprechen. Der Abſtand zwiſchen einzelnen Individuen der menſchlichen Gattung iſt nämlich ein ſo großer, wie er ſonſt nirgends mehr angetroffen wird, ſo daß der auf der höchſten Stufe menſchlicher Vollkommenheit ſtehende Menſch faſt den Engeln gleichgeſtellt werden kann, während ein anderer wieder in ſeiner Verworfenheit ſich zum niedrigſten aller Geſchöpfe herabwürdigt und tief unter dem Thiere ſteht.

Es giebt allerdings Weſen, die noch über der Stufe des Menſchen ſtehen, das ſind die Engel, allein dieſe gehören als immaterielle Weſen nicht mehr der Welt des Entſtehens und Vergehens an. Man verſteht nämlich unter immateriellen Weſen ſolche Weſen, auf die die Kategorie der Qualität keine Anwendung findet, während die unter dieſer Kategorie ſtehenden Weſen als materielle bezeichnet werden. Unter den materiellen Weſen oder Körpern ſtehen aber die mit den einfachſten Qualitäten begabten auf der niedrigſten Daſeinsſtufe, und dieſe fallen,

[1]) Em. Ram. S. 24 Text, deutſche Ueberſ. S. 31. Unſer Text hat hier offenbar eine Lücke, da das Mineralreich vollſtändig übergangen iſt. Wir geben die Stelle, wie ſie nach unſerer Meinung ergänzt werden muß: [עצם המחצבים גשמיות] ובצמחים גשמיות ודברים נוספים, ובבעלי חיים צמחיות ותוספות, ובאדם חיוניות ותוספות וגו׳.

weil ſie am Meiſten der Gegenwirkung der den ihrigen entgegengeſetzten Qualitäten ausgeſetzt ſind, auch am Leichteſten der Vernichtung anheim. Je mannigfaltiger und inniger hingegen die Miſchung der Qualitäten iſt, auf einer umſo höheren Daſeinsſtufe ſtehen die mit dieſen Qualitäten begabten Körper[1]). Die der Entſtehung der geſammten Körperwelt zu Grunde liegenden Urqualitäten ſind die Feuchtigkeit und die Trockenheit. Alles Geformte hat die Verbindung dieſer beiden Urqualitäten zur nothwendigen Vorausſetzung. Wie die mit der Feuchtigkeit verbundene Nachgiebigkeit die Aufnahme der Formen und Geſtalten ermöglicht, ſo erlangen dieſe dadurch Dauer und Beſtand, daß ſie von der Trockenheit feſtgehalten werden. In gleicher Weiſe iſt bei der Entſtehung der durch Miſchung von Qualitäten erzeugten Körper die Mitwirkung von Wärme und Kälte erforderlich. Vermittelſt der Wärme gehen die Bewegung und der Stoffwechſel, der Ernährungs- und der Abſonderungsproceß vor ſich, die Kälte hinwiederum verhindert, indem ſie der verzehrenden Wirkung der Wärme hemmend entgegentritt, den allzu raſchen und darum nachtheiligen Vollzug dieſes Proceſſes. Man kann Wärme und Kälte als die aktiven, Feuchtigkeit und Trockenheit als die paſſiven Qualitäten bezeichnen[2]). Es iſt jedoch noch nie Jemandem beigekommen, trotz der ſchon im Mineralreich herrſchenden komplicirten Miſchungsverhältniſſe und der dadurch ſich ergebenden Mannigfaltigkeit der Formen, daraus auf eine hier zur Erſcheinung gelangende Seelenthätigkeit zu ſchließen; man hat

[1]) Siehe oben S. 122 dieſes Jahrg. der Monatsſchr.

[2]) Ariſtot. Meteor. IV, 1. Anf. ἐπεὶ δὲ τέτταρα διώρισται αἴτια τῶν στοιχείων . . . ὧν τὰ μὲν δύο ποιητικά, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, τὰ δὲ δύο παθητικά, τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρόν. Ebenſo Ibn-Sina (Schahreſt. II. S. 301): „Was die Qualitäten betrifft, ſo ſind Wärme und Kälte aktive“ u. ſ. w. „die Feuchtigkeit aber und Trockenheit ſind paſſive“ u. ſ. w.

vielmehr stets alle Erscheinungen im Mineralreich übereinstimmend auf die Wirkung sogenannter Naturkräfte zurückgeführt [1]). Erst in der Pflanzenwelt hat das Mischungsverhältniß der Qualitäten denjenigen Grad erreicht, der dem Auftreten des höheren Formprincips, das wir Seele nennen, angemessen erscheint [2]).

Die Wirkung der Pflanzenseele äußert sich in drei Hauptfunktionen, die ebensovielen voneinander verschiedenen Seelenkräften entspringen. Die erste dieser Funktionen ist die Ernährung. Die durch Mischung entstandenen Körper sind nämlich in Folge der in ihnen gleichzeitig vorhandenen Qualitäten der Feuchtigkeit und der Wärme in einem ununterbrochenen Verbrennungs- oder Auflösungsproceß begriffen. Durch die in die Feuchtigkeit dringende Wärme werden deren Stofftheile voneinander getrennt und verdünnt, bis sie in Dunst aufgelöst durch die Poren entweichen. Würde den Körpern für den durch diese Zersetzung entstehenden Abgang kein Ersatz geboten werden, so würden dieselben, nachdem die Zersetzung eine Zeit lang fortgewirkt hat, sich auflösen, bevor sie den ihrem Dasein gesetzten Endzweck erreicht hätten. Die Ernährungskraft hat darum die Aufgabe, für einen genügenden Ersatz Sorge zu tragen, und sie wird hierin von vier, ihr untergeordneten Kräften unterstützt. Vermittelst der Anziehungskraft zieht die Pflanze von den Säften des Erdbodens diejenigen Theile an sich, die sich ihrer Beschaffenheit nach zu einem Ersatz für den erlittenen Abgang eignen. Durch eine zweite Kraft werden die angezogenen Stoffe solange festgehalten, bis sie sich in wirkliche Nahrung verwandelt haben. Eine dritte Kraft, die Kraft der Verdauung und Umbildung, assimilirt sodann die festgehal-

---

[1]) Ibn-Sina. (Schahrest. II. S. 302): „Deshalb sagt man natürliche Kraft und nennt das Feuer warm von Natur" u. s. w.

[2]) Ibn-Sina. Schahrest. II. S. 311.

nen Nahrungsstoffe dem Körper und bewirkt, daß aus denselben sich Blätter, Blüthen und Zweige bilden. Die zurückgebliebenen, unverdaulichen und nicht assimilationsfähigen Stofftheile, die, wenn sie nicht beseitigt würden, von schädlichem Einfluß auf den Körper wären, werden endlich durch eine vierte Kraft, und zwar vermittelst gewisser Säfte ausgestoßen [1]). Ebenso werden die zum Schutz der Pflanzen und ihrer Früchte dienenden Blätter, nachdem sie diesen Zweck erfüllt haben, als etwas nunmehr überflüssig Gewordenes beseitigt [2]).

Die zweite Hauptfunktion der Pflanzenseele, das Wachsthum ist dazu bestimmt, die einzelnen Individuen der Gattung in der Erreichung ihres individuellen Endzwecks zu unterstützen. Pflanze und Thier würden ohne die Kraft des Wachsthums während ihrer ganzen Lebensdauer in der ihnen bei ihrer Entstehung verliehenen Größe verharren. Im Plan der göttlichen Weisheit aber liegt es, die Individuen nicht eher zur Förderung der Gattungszwecke heranzuziehen, bis sie nicht ihren eigenen, individuellen Endzwecken entsprochen haben, denn es würde ein Unrecht gegen die Individuen sein, sie mit Aufopferung ihrer eigenen Zwecke den Zwecken der Gattung dienstbar zu machen.

---

[1]) Die Aufstellung dieser vier der Ernährungskraft dienenden Kräfte wird von Schahrestâni II. S. 149 dem Hippokrates zugeschrieben. (Rosin: Die Ethik des Maimonides S. 48 Anmerk. 2). Die jüdischen Religionsphilosophen haben von Saadia an (Emunoth we-Deoth. Einleit. S. 9 ed. Leipz.) fast alle diese Eintheilung angenommen und weichen voneinander nur in Einzelheiten ab.

[2]) Em. Ram. S. 25 Text. Ich glaube den Etwas dunkeln Text oben richtig wiedergegeben zu haben. Vielleicht ist ein Wort ausgefallen und zu lesen: והעלים ג"כ [אחרי] הועילו בשמירת הצמחים והָגֵן על פרים מוד [הם] (הוא). Der Verfasser will den Blätterwechsel als die Beseitigung eines περίττωμα erklären. Vgl. Arist. de gener. animal. V, 3. 783 b. Am Schluß dieser Auseinandersetzung muß es heißen: וכאשר יעבדום אלה הכחות הורידו הם בגשם תמורה מה שנתך ממה. Das Wort המותר ist wohl nur ein Druckfehler.

Erſt dann, wenn das Individuum das höchſte Maaß der ihm beſtimmten Vollkommenheit erreicht und ſomit ſeinen individuellen Endzweck erfüllt hat, macht ſich in der Zeugungskraft der Gattungszweck geltend, der dann aber freilich auch als der höchſte Daſeinszweck der Individuen anzuſehen iſt [1]). Im Gegenſatz zu der durch Anſchwellung herbeigeführten Zunahme, bei der das unverhältnißmäßige Wachsthum einzelner Theile eine Störung in den natürlichen Verhältniſſen des Ganzen verurſacht, erlangen die organiſchen Körper durch die Kraft des Wachsthums in ſtetiger, proportionirter Entwicklung aller ihrer Theile die einem jeden von ihnen erreichbare Größe. Die hierzu erforderlichen Säfte werden der Kraft des Wachsthums von der Ernährungskraft dargereicht, und zwar in der eigens für dieſen Zweck präparirten Beſchaffenheit.

So lange der Organismus noch mit der Erfüllung ſeines individuellen Selbſtzwecks beſchäftigt iſt, bleibt, wie bereits bemerkt, die dritte unter den Kräften der Pflanzenſeele, die Zeugungskraft latent und tritt nicht in Wirkſamkeit. Sobald jedoch der Zeitpunkt heranrückt, wo der Organismus der Erfüllung ſeines Selbſtzwecks genügt hat, da überkommt die Seele gewiſſermaßen die Empfindung, bald ſei auch für den Zeugungstrieb die Zeit da, wo er in Wirkſamkeit zu treten habe. Darum veranlaßt ſie die Kraft des Wachsthums, ihre bisher auf die gleichmäßige Ausbildung aller Körpertheile gerichtete Thätigkeit nunmehr einzuſtellen, um in den Dienſt der Zeugungskraft zu treten und die Entwicklung der Geſchlechtsorgane vorzugsweiſe zu betreiben [2]). Der ſich regende Zeugungstrieb

[1]) Em. Ram. S. 25 Text: והחכמה אסנם נורדת, שלא תגיע הנפש הצומחת אל מכוונה האחרון אשר נכירה, עד שיהיה לצמחים ולבעלי חיים שעור מה, רצוני שלא יהיה מאיש, מצמח או מחי ההולדה, עד שיגיע זה האיש להכליחו וגו׳.

[2]) Vgl. Jehuda Halewi's Koſari V, 12. S. 387 ed. Caſſel.

äußert sich sodann beim weiblichen Geschlecht in dem Verlangen nach Begattung, beim männlichen in dem Verlangen nach Samenerguß [1]), und so wird der Zeugungsakt herbeigeführt, der der Erhaltung und Fortpflanzung der Gattung dienend als der Höhepunkt des vegetativen Lebens betrachtet werden muß [2]). Indem vermittelst der geschlechtlichen Fortpflanzung der Organismus sein Dasein auf ein anderes Individuum überträgt (und diese Uebertragung sich immer weiter fortsetzt), erlangt das Individuum selber gewissermaßen eine ewige Fortdauer [3]), woraus auch die große Liebe und Fürsorge sich erklärt, die die Eltern für ihre Jungen hegen. Die zahllosen Abstufungen aber, die sich innerhalb des Pflanzenreiches geltend machen, bewegen sich doch alle immer nur innerhalb der durch die drei Kräfte der Pflanzenseele gesteckten Grenzen. Das Mischungsverhältniß der Elemente muß über das in der gesammten Pflanzenwelt herrschende hinausgehen und eine w e s e n t l i c h höhere Entwicklung

---

[1]) Bei der Pflanze entspricht dem männlichen Zeugungsakt der Blüthenstempel und der Blüthenstaub der weiblichen Empfängniß. S. 26 Text: כי הפרחים כצמחים כמו ההזרעה בבעלי החיים, והזרעים בהם כמו השכבת זרע בבעלי חיים.

[2]) Arist. de anim. II, 4. 416, b. 23. *ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προαγορεύειν δίκαιον, τέλος δὲ τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτό, εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ οἷον αὐτό.* Em. Ram. S. 26 Text ist mithin zu lesen: היותר נכבדת ממדרגת הנפש (sc.: ההולדה) והיא הצמחית (nicht האנושית). Vgl. weiter: וזה המוליד הוא תכלית הנפש הצומחת וגו׳.

[3]) Arist. de gen. animal. II, 1. 731, b. 31 *ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατος ἡ φύσις τοῦ τοιούτου γένους ἀΐδιος εἶναι, καθ᾽ ὃν ἐνδέχεται τρόπον, κατὰ τοῦτόν ἐστι ἀΐδιον τὸ γιγνόμενον. ἀριθμῷ μὲν οὖν ἀδύνατον . . . εἴδει δ᾽ ἐνδέχεται. διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζῴων ἐστι καὶ φυτῶν.* De anim. II, 4. 415, a. 26 *φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτὸν, ἵνα ποῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωνται ἢ δύνανται.*

erreicht haben, damit mit den vegetativen Kräften ſich eine neue Kraft, die animaliſche Seele verbinde.

Die in der Thierſeele zu den Kräften der Pflanzenſeele noch hinzutretenden Kräfte ſind zweifacher Art: Kräfte der Wahrnehmung und Kräfte der Bewegung[1]). Die verſchiedenen Arten der äußeren wie der inneren Sinneswahrnehmung müſſen nämlich auf ebenſo viele verſchiedene Seelenkräfte zurückgeführt werden[2]). Denn was zunächſt die äußeren Sinneswahrnehmungen betrifft, ſo läßt ſich ihre Verſchiedenheit weder durch die verſchiedene Beſchaffenheit der Sinneswerkzeuge, noch durch die Verſchiedenartigkeit der wahrnehmbaren Stoffe erklären. Der Grund, warum das Auge z. B. keine Geſchmacksempfindung hat, kann nicht darin geſucht werden, daß etwa das Auge an Zartheit und Zahl der Empfindungsnerven der Zunge nachſteht, denn wie wäre es dann zu erklären, daß die Farbenempfindung dem Auge und nicht der Zunge zugänglich iſt? Aber auch die Verſchiedenheit der wahrnehmbaren Stoffe bietet für dieſe Erſcheinung keine Erklärung, denn obſchon der Honig z. B. derſelbe für das Auge wie für die Zunge iſt, ſo iſt die Süßigkeit deſſelben doch für dieſe wahrnehmbar, für jenes aber nicht. Es bleibt mithin nichts Anderes übrig, als für die verſchiedenen Sinneswahrnehmungen verſchiedene Kräfte anzunehmen, von denen eine jede die Trägerin einer beſtimmten Art von Wahrnehmungen iſt. Ebenſo verhält es ſich aber auch mit den innern Sinneswahrnehmungen, deren Verſchiedenheit gleichfalls nur aus der Verſchiedenheit der ſie erzeugenden Kräfte erklärt werden kann. Würden alle dieſe Wahrnehmungen auf eine Kraft zurückgehen, ſo müßten ja auch alle ſtets vereinigt und zu gleicher Zeit in's Bewußtſein treten, und nicht, wie es in Wirklichkeit

---

[1]) Em. Ram. Text S. 26, deutſche Ueberſ. S. 34.
[2]) Em. Ram. S. 31 Text, deuſche Ueberſ. S. 39.

geſchieht, bald die eine, bald die andere für ſich allein; denn entweder ruht die Kraft, dann kann es überhaupt keine Wahrnehmung geben, oder ſie iſt in Wirkſamkeit, dann müſſen wieder alle von ihr ausgehenden Wahrnehmungen mit einem Male hervortreten. So muß dem für jede Art der äußeren wie der inneren Sinneswahrnehmung eine beſondere Seelenkraft angenommen werden.

Dr. Guttmann.

(Fortſetzung folgt.)

Mardochai ben Hillel, sein Leben, seine Schriften und die von ihm citirten Autoritäten.

Ein Beitrag zur jüdischen Literatur-Geschichte

von

Rabb. Dr. S. Kohn.

(Schluß.)

Mose (b. Salomo) **ha-Cohen** Berach. VIII. 191, Lehrer des Elasar a. Worms, Chol. VIII. 726, wo B. u. W. das aus Rokeach (vgl. das. Nr. 418) citirte קבלת מרמ"ה ausdrücklich in משה הכהן auflösen, und Lehrer des Baruch b. Samuel, der ihn „mein Lehrer der Cohen" nennt, Ketub. IV. 162, Chol. VII. 684. Er war aus Frankreich nach Mainz gekommen [1]), Chol, das. Seine Responsen sind B. und W. zu B. Mez. IX. erwähnt. B. Batra I. 469 liest Ed., offenbar in Folge der unrichtigen Auflösung der Abbreviatur ר"מ כהן, statt Mose, wie B. und W., u. z. da das ganze Citat aus Baruch b. Samuel's „Chachma" ist, mit Recht haben, ר' מאיר הכהן; vgl. ob. s. v. „Geonim v. Mainz", und weiter s. v. Salomo b. Mose ha-Cohen.

Mose a. **Coucy**, Ketub. IV. 162, auch משה מקוצי genannt, Lehrer des Meïr v. Rothenburg, Chol. III. 635 (vgl. ob. s. v. Joseph קלונימוס); sein häufig angeführter „Semag" wird in der Regel bloß als ס' מצוה bezeichnet.

---

[1]) Vgl. Or-Sarua II. S. 16 (Nr. 34).

Mose ha-Darschan, Scheb. II. (ed. Riwa 1168) und B. Mez. III.

Mose b. **Ephrajim**, B. und W. R. ha-Schana Ende.

Mose (b. Jomtob) a. **Evreux** (מאוירא, מאבריא) Ber. I. 32, daſ. VI. 115.

Mose b. **Joël**, Reſpondent des Raben, mit Iſaak b. Mardochai und Ephrajim b. Iſaak zugleich Rabbiner v. Regensburg; ſ. weiter „Rabb. d. Rheins" und R. ha-Schana IV. 721, wo B., W. und M. in dem Berichte Joël ha-Levi's, zwiſchen R. Ephrajim und Iſaak b. Mardochai, רבי משה eingeſchoben haben.

Mose b. **Maimun**, in Ed. meiſtens המיימוני in B. und W. häufig רבי משה אבן מיימון genannt.

Mose b. **Mardochai**, neben Jehuda b. Kalonymos und Moſe ha-Cohen als einer der „Geonim v. Mainz" (ſ. ob. daſ.) bezeichnet; vgl. B. Batra I. 468 und 483, wo B. und W., für das falſche מאיר ב"מ in Ed., richtig משה ב"מ [1]), leſen. Daſ. II. 525 leſen B. und W., für כ' הריב"ם ריכול לחזור in Ed., כ' משה בר מרדכי וכו'. Moſe b. Mardochai war Verwandter und Lehrer Elieſer b. Joël's, der ihn מורי הישיש nennt [2]).

Mose b. **Nachman**, Ed. M. Kat. 861 und 937; in der Parallelſtelle, in Meïr v. Rothenburg's Semachot, 37 Anfang, lautet aber die Leſeart: משה בן הרב רבי מאיר מפי ר' יונה הקדוש.

Mose a. **Nürnberg**, ſ. M. a. Regensburg.

Mose a. **Pontoiſe**, Sabb. XIV. 397, wo Ed. מסונטיוא, B. מסונטיוא, W. gar מסוטיוא lieſt. B. Kama IX. 138 hat Ed. falſch מנשה מסונטיוא, B. und W. daſ. haben richtig משה, dafür aber Pontoiſe in מוטינוא corrumpirt.

Mose a. **Regensburg**, B. Kama X. 146 und B. und

---

[1]) Daß die Leſeart משה ב"מ die richtige iſt, ergiebt ſich aus Chajim Or-Sarua, Ga. Nr. 122, Iſrael Bruna, Ga. Nr. 157, aber auch aus B. Kama X. 187, wo Ed. ſelber משה lieſt.

[2]) Vgl. Maimuniot Ga. סי' קנין (ה' שכנים) Nr. 16.

W. zu B. Batra III. 553; Sohn des Abraham (b. Mose) a. Regensburg (s. das.), das. IX. B. und W. ה"ר משה בן ה"ר אברהם מריגנשפורק. B. Mez. IX. 390 hat Ed. falsch משה (מנרפוק) מנרנבורק, die Mss. lesen auch hier Mose a. Regensburg.

Mose a. **Sens**, B. Kama IX. 138.

Mose a. **Vienne**, Ketub. VII. 210: הר"מ מבייאנא, ed. Riwa: מבייבנא, B.: מביירנא; zu diesen Corruptelen vgl. weiter s. v. Tobia a. Vienne.

Nathan, Respondent und Onkel Meïr v. Rothenburg's. Das Responsum Meïr's Scheb. II. 758 steht in B. und W. in Hilchot-Nedarim, aber mit der Einleitung [1]: תשובת מור"ם. אשר שאלת מורי דורי ה"ר נתן שי' על הנשבע בי' הדברות וכו'.

Nathan b. **Jechiel**, gewöhnlich bloß R. Nathan, oder R. Nathan בעל הערוך genannt. Seine Responsen sind Ber. VII. 172 angeführt. Sein Aruch wird viel citirt, zumeist zur Erklärung schwieriger Worte und Begriffe, häufig aber auch als halachische Autorität, wobei, oft unter Angabe des betreffenden Schlagwortes, größere und kleinere Auszüge beigebracht werden, welche von unsere Aruch-Ausgaben bald mehr, bald minder abweichen, bald gar nicht, bald unter ganz anderen Schlagworten vorkommen, und so für die Texteskritik dieses wichtigen Buches von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind. Citate aus Aruch, welche mit unseren Ausgaben [2]) zusammengehalten, leichtere Varianten zeigen, stehen: Berach. VII. 168, vgl. Aruch s. v. אמן (II.); Hagah. Sabb. XVII. 462, vgl. Aruch s. v. סך (IX.); Beza II. 692, vgl. Ar. s. v. קנב; Succa III. 753; Meq. IV, nach 822 B. und W.: וכן פי' בערוך בער' פרס האי פורסא וכו' genau so wie Ar. s. v., darauf folgt: הני זבולי דחומשי, פי' בערוך שעושין סביב לספר מסגרת של עור בגובה לשמירת הספר, זבולי חיבור, כמו יזבלני אישי; vgl. Ar. s. v.

---

[1]) Vgl. G a., ed. Prag Nr. 637.

[2]) Mir liegt die Amsterd. Ausg. v. J. 1656 vor.

וכו׳[1]); M. Kat. 904, Ende, (vgl. Meïr v. Rothenb. Semachot §. 78) vgl. Ar. s. v. אח (I.); B. Mez. VIII. 398: שואל אדם בטובו לעולם וכו׳ hat B. und W. eine abweichende Fassung und am Schlusse: וכן בערוך בערך שאל mit Aruch s. v. שאל wörtlich übereinstimmend, nur lautet der Anfang: שואל אדם בטובו לעולם פי׳ ר״ח und der Schluß: מחזיר לו היד ופטור, וחזו ומהדר ליה דמיה יש לשואל וכו׳ קרוה; vgl. Tossaph. B. Mez. 103 a. s. v. שואל אדם; Chol. III. 616; das. VIII. 676, vgl. Aruch s. v. נחר; Ab. Sara II. 823, Ende, vgl. Aruch s. v. קניא; Hagah. Gitt. 456 Anfang, vgl. Ar. s. v. ספל; Mikwáot (Nidda) 717, vgl. Aruch s. v. קלקי und מלמלין. Wichtigere Varianten und größere Abweichungen ergeben sich aus: Sabb. XX. 428 wo סכר (W. סכר) citirt ist, vgl. Aruch s. v., sowie s. v. סכר und פסק (I.); Erub. III. B., W. und M.: ובערוך פי׳ בערך חדש, איזהו חג שהחדש מתכסה בו שאין אומרים: ובראשי חדשיכם לא בתפילה ולא בתורה, פי׳ בלעדה, כלומ׳ בברכות שאומרים בשחרית, vgl. Aruch s. v. חדש, I.; R. ha-Schana Ende, wo B. und W. das Citat aus Aruch s. v. ראש nach Or-Sarua II. 120 b. haben; B. Batra II. 520: וזה לשון הערוך בערך מדד וכו׳, wo B. und W. den Zusatz פי׳ לא (B. und W. אמרינן) במפח לחוד וכו׳ haben, den eine Randbemerkung in Ed. nach גדולה מרדכי z. St. bringt. Unsere Ausgaben des Aruch haben das Schlagwort מדד nicht, sondern מד, und dort kommt dieses ganze Citat nicht vor. Gitt. VIII. 437:

---

[1]) Das. 832, Ende, hat B. und W. vor הלווחין פירשוי folgenden Zusatz: הלוחות, פי׳ בקו׳ לא ידעתי מה הן, וי״מ הן העשויין לספרים שלנו שאין עשויין כגליון, ובערוך (s. s. v. גליון) פי׳ שהן גיליון של ס״ת של מעלה ושל מטה ושל בין דף לדף, והא ליתי׳ דא״כ היכי קאמ׳ הכי אין בהם משום קדושה הא אמרינן פי׳ כל כתבי (s. Sabb. 116 a.) הגליונים של מעלה ושל מטה ושבין דף לדף מטמאין את הידים, אלמ׳ יש בהן משום קדושה ומיהו יש לדחות דהתם מיירי אגב ס״ת וכו׳, vgl. Tossaf. Meg. 32 a., s. v. הלוחי׳ ובימה, und das. nach פנקס folgendes: פירש״י בימה שעשוין למלך שני לוחי פנקס כשקורא פרש׳ הקהל, ובערוך פי׳ הבמות שעושין לס״ת (vgl. Ar. s. v. במות) ולא נהירי׳ דתשמיש ס״ת הוא ארון והאמרן לעיל בירושלמי דאין בו משום קדושת ארון.

vgl. Aruch s. v.; Chol. VII. 660, vgl. Aruch s. v. אשכנז.

Nathan b. **Meschullam**, s. ob. Meschullam b. Nathan a. Narbonne.

Nathan b. **Simon**[1]), Zeitgenosse des Simcha aus Speier, Jebam. XVI. 89.

Nathanel a. **Chinon**, Beza I. 643, die Mss. fügen seinem Namen noch הקדוש hinzu; nach einem von Joseph Kolon (Ga. Nr. 102) citirten „sehr alten Mardochai" Respondent von Jechiel aus Paris und Isaak b. Todros.

Nissim Gaon, eine viel citirte Autorität; sein מגלת סתרים führen B. und W. Succa, gegen Ende, an; ein Responsum von ihm s. B. Batra III. 560.

Oschaja (אושעיה) **ha-Levi**, Ed. Chol. II. 604 neben Raschi und R. Tam genannt.

Paltiel, ein Responsum von ihm Ed. Hagah. Nidd. 564, wahrscheinlich Chajim Paltiel b. Jacob gemeint; über dessen Beinamen תולעת s. vor. Jahrg. S. 560.

Perez b. **Elisa**, Lehrer des Mardochai, s. vor. Jahrg. S. 119.

Peter, Respondent des R. Tam, Gitt. VI. 409, das. Hagah. 461; wie sich aus Or-Sarua II. S. 47 ergiebt, wo er als Respondent Isaak's a. Siponte angeführt wird, hieß er mit vollem Namen P. b. Joseph.

Pinchas b. **Chofni**, Ed. Ketub. I. 131 verschrieben für Samuel b. Chofni, wie B. und W. und נחלת מרדכי z. St. richtig lesen.

Porat, s. ob. Joseph Porat.

Rabbiner des Rheins (רבני רעס). Unter dieser Bezeichnung werden, im Gegensatze zu den französischen, die deut-

[1]) Ueber diesen, von den Literarhistorikern sonst nirgends angeführten Gelehrten vgl. noch Chajim Or-Sarua, Ga. Nr. 91.

schen Gesetzeslehrer im Allgemeinen verstanden. B. Batra III. 556 richtet nämlich Elieser b. Nathan eine und dieselbe Frage an die Rabbiner des Rheins und an die Rabbiner von Frankreich; die Antwort der Ersteren wird nun mit den Worten eingeleitet: וז היא תשובת רבני רעגנשבורק, u. z. ist das Gutachten von Isaak b. Mardochai und Mose b. Joël unterschrieben [1]).

Rabbiner von Speier, als solche werden Jeb. XII. 58 folgende Unterfertiger eines gemeinsamen Gutachtens bezeichnet (B. und W.: תשובה שנסק רבני שפירא ר' מאיר וכו'): Meïr b. Kalonymos, Jehuda b. Kalonymos b. Meïr (B. und W.) und Isaak b. Ascher ha-Levi. Als Zeitgenossen derselben werden das. namhaft gemacht: Menachem, Jehuda b. Kalonymos b. Mose (B. ausdrücklich: ב"ר משה), Mose b. Mardochai und Baruch b. Samuel.

Saadia Gaon, dessen „Commentar zu Hilchot Nidda" Mikwáot (Nidda) 748 angeführt ist.

Salomo, Respondet Meïr v. Rothenburg's, B. Kama III. 44, vielleicht der in Meïr's G a. ed. Prag Nr. 227 erwähnte, S. b. David.

Salomo b. **Abraham** a. **Dreux**, auch bloß der „Heilige aus Dreux" genannt (B. Mez. VII. 368 und Hagah. Nidda 784), Schüler des Isaak b. Abraham und Lehrer des Samuel aus Falaise (Pessach. II. 552, wo jedoch B. משם רבו ר' מנחם שאמר משם ריב"א liest), Zeitgenosse Baruch b. Samuel's (Jeb. IV. 21, B. und W. שאל ה"ר שלמה בן אברהם את ר"ב, Ed. falsch: רבי שלמה מהראיש את רבינו תם).

Salomo Cohen, B. Batra I. 501 als Schwager — גיסו — des Jehuda b. Kalonymos erwähnt, welches גיסו in Or-

[1]) Vgl. Raben, Eben ha-Eser S. 154 a. und Meïr v. Rothenb. G a., ed. Lemb. Nr. 81, wo es falsch מינשבורג für וו תשובת חכמי רינשבורג = ריגנשבורג, heißt.

Sarua (I. S. 16, Nr. 15), dem diese Stelle entlehnt ist, in Salomo הגרסן corrumpirt zu sein scheint. Es ist S. b. Mose ha-Cohen (s. weiter s. v.) gemeint.

Salomo b. **Isaak** (Raschi). B. Batra I. 510 haben die Mss. am Schlusse eines Citates aus Raschi: מפי מורי וקני ה"ר נב"ה (M.) ז"ל. Ab. Sara V. 859 führen B. und W. ein Citat aus seinem Sibbur an: (בסידור רש"י כתוב, ראיתי בני אדם שצריכין טבילה לדלי של עץ ששואבין בו מים . . . ואינו כן וכו'); **Berach.** Ende (216) ist ein, in B. und W. viel ausführlicherer, Auszug aus seinem „Pardes" gebracht.

Salomo b. **Mose ha-Cohen,** Lehrer des Elieser b. Joël ha-Levi, Jeb. XV. 79, wo Ed. aus Abi-Assaph ומדי רבי משה בר שלמה, B. und W. aber ומדי רבינו שלמה ב"ר משה הכהן אמר לי citirt. Vgl. ob. Salomo Cohen. Wenn die Lesart von Ed. die richtige ist, ist Mose ha-Cohen (s. das.) aus Mainz gemeint; wenn aber die von B. und W., ein Sohn dieses Mose ha-Cohen, denn der Vater desselben, welcher Schwager des Jehuda b. Kalonymos aus Mainz war, und ebenfalls Salomo (wahrscheinlich auch b. Mose) ha-Cohen hieß [1]) (s. ob.) konnte schwerlich Lehrer Elieser b. Joël's sein.

Salomo b. **Schimschon,** Schüler Jacob b. Jakar's, Chol. VII. 684 und Nidda 738, wo B. und W. יכן פסק לו ר"י בי"ר יקר lesen.

Salomo a. **Tours,** M. Kat. 921; vgl. Meïr's Semachot §. 115.

Salomo a. **Verdun,** s. weit. s. v. Samuel a. Verdun.

Samuel b. **Abraham ha-Levi,** so B. und W. B. Batra IX. 638 Anfang, wo Ed. bloß S. ha-Levi hat; er führte den Beinamen Bonfant (bon enfant = Gutkind), Nidda (Mikwaot) 747. B. und W.: הרב ר' שמואל בונפנט בר אברהם הלוי, Ed. liest בנפנט nicht.

[1]) Vgl. Zunz, z. Gesch. S. 55.

Samuel b. Baruch a. Bamberg [1]), auch bloß Samuel a. Bamberg genannt (B. Mez. III. 287, Ab. Sara V. 859, zweimal; B. und W. immer S. b. Baruch), Zeitgenosse des Simcha a. Speier (Ab. Sara das. u. Chol. VIII. 720, wo Ed. bloß ר׳ שמואל liest), Respondent Elieser b. Joël's (Kidd. III. 527), Lehrer und Verwandter des Meïr v. Rothenburg (B. und W. in dem Ga. Gitt. V. 393: ממורי קרובי ה״ר שמואל מבבנבירק [2]), Schüler des Elieser a. Metz (Beza II. 674), ist in Frankreich gewesen (Chol. III. 616). Responsen von ihm s. Ab. Sara II. 834 und IV. 846.

Samuel Bonfant, s. ob. S. b. Abraham ha-Levi.

Samuel b. Chofni ha-Cohen, so Chol. III. 620, zweimal, seine שערים werden häufig citirt, so das. VI. 658, wo in Ed. הכהן fehlt; B., W. und M. zu Succa IV. 745; Synh. III. 698. Chol. III. 620 liest W. ר״ש בן חפני הזקן הכהן, für הזקן ist wahrscheinlich הגאון zu lesen. Er ist mit dem Gaon S. b. Chofni identisch [3]).

Samuel ha-Cohen, Pessach. II. 572, Zeitgenosse des Maschullam (b. Mose a. Mainz) und, nach B. und W. das., des Kalonymos a. Rom [4]), Sohn des Jehuda ha-Cohen d. Aeltern [5]).

---

[1]) In E. בונבערק, בונבדק, בונבירג, Gitt. V. 402 בייברק, das. 393 gar ביניי׳; B. und W. immer Babenberg, בבנברק, בבנבערק, בבנבירק, M. בנבערק, W. Sabb. IV. Ende gar ברנבורק; vgl. ob. Israel a. Bamberg.

[2]) Diese Leseart wird bestätigt Maimuniot-Ga. zu ס׳ משפטים, Nr. 7; auch Gitt. V. 402 lesen B. und W. מורי קרובי ה״ר שמואל מבבנבורק, vgl. Meïr's Ga. ed. Crem. Nr. 205.

[3]) S. Raben, Eben ha-Eser 48a.: ר״ש בן חפני גאון יסד שחיטות שלו; vgl. Zunz Ritus, S. 191.

[4]) Vgl. das Citat aus einem Marbochai-Ms. bei Zunz, Lit.-Gesch. S. 612.

[5]) S. Zunz a. a. O. S. 611.

Samuel b. **David**, Meg. IV. 831, wo Mss. noch הלוי hinzufügen.

Samuel b. **Elchanan**, ſ. S. b. Jochanan.

Samuel a. **Evreux**, Zeitgenoſſe des Natanel a. Chinon, Chol. VII. 681.

Samuel b. **Iſaak ha-Levi**, lebte in Worms, R. ha-Schana III. 722; auch bloß S. ha-Levi genannt, Chol. III. 619 und Hagah. zu Chol. daſ. [1]).

Samuel b. **Jochanan**. B. und W. bringen Synh. I. in ſeinem Namen das Gutachten, das Meïr v. Rothenburg (Ga. ed. Prag Nr. 546), und zwar mit Recht, im Namen des S. b. Elchanan bringt, da ſich der Reſpondent als Enkel des Ri bezeichnet, was S. b. Elchanan auch wirklich geweſen iſt [2]).

Samuel b. **Meïr** (רשב"ם) Bruder des Jacob und des Iſaak b. Meïr (ſ. daſ.), eine häufig, oft bloß als רבי שמואל, citirte Autorität, Schüler ſeines Großvaters Raſchi, Synh. III. 702.

Samuel Sir Morel, ſ. weiter S. b. Salomo.

Samuel b. **Natorai** (Natronai) [3]), abbreviirt רשב"ט, Schwiegerſohn des Raben, Chol. VIII. 732; Or-Sarua II. S. 75 und 85 iſt ſeinem Namen hinzugefügt „aus Bonn".

Samuel b. **Salomo** (vgl. ob. s. v. Elieſer b. Salomo), identiſch mit S. a. Falaiſe [4]), führte auch den Beinamen Sir Morel [5]) (Chol. 680 Ed. הר' שמואל המכ' שיר מוליר,

---

[1]) Vgl. in Meïr v. Rothenb. Ga. ed. Crem. Nr. 80 „Samuel ha-Levi in Worms".

[2]) Vgl. Zunz, z. Geſch. S. 55, und Kore 14 a.

[3]) S. Zunz, a. a. O. S. 33.

[4]) Zunz a. a. O. S. 37; vgl. Maimuniot-Ga. ס' משפטים, Nr. 36. Falaiſe in der Regel פליוא, פליוא, iſt in Ed. Peſſach. I. 533 פוליוא, daſ. II. 589 פליאה und II. 552 und 594 gar פלכיוא geſchrieben.

[5]) Nicht Sir Muel, wie Zunz a. a. O. daſ. hat. Auch in Semak §. 194 Ende, in der vorletzten Hagah., heißt es: ר' שמו' המכ' שיר מוריאל

B. und W. הר' שמואל שיר מורל), Schüler des Salomo a. Dreux (s. ob. s. v.), war nicht nur Lehrer des Meïr v. Rothenburg [1]), sondern auch des Isaak Or-Sarua, Chol. VII. 680.

Samuel a. Verdun, Zeitgenosse des Isaak b. Baruch (s. das.), Verwandter Baruch b. Samuel's und Schüler des R. Tam, Chol. VII. 684. Wie sich aus einem Zusatze in B. und W. zu B. Batra IX. 608 (הקש' הר' שמואל בר חיים מוורדן) ergiebt, hieß er mit vollem Namen S. b. Chajim a. Verdun [2]). B. Mez. III. 288 hat Ed. falsch ר' שלמה מוירדן, zu lesen ist nach B. und W. Samuel a. V., was sich auch aus Ed. das. 290 כמו שהזכיר הר' שמואל ergiebt, wo B. und W. מוורדם [3]) hinzufügen.

Schabtai a. Rom, Hagah. Gitt. 461, Vater des Kalonymos a. Rom (s. ob. s. v.).

Schealtiel (d. Aeltere) Ketub. IV. 152 und B. Mez. IX. 403 aus Hachachma citirt (s. ob. s. v. Isaak b. Samuel ha-Levi), vielleicht identisch mit dem, Maimuniot-Ga. שבים Nr. 16, erwähnten, gleichnamigen Zeitgenosse Elieser ha-Levi's.

Schealtiel (d. Jüngere), Hagah. Jebam. 120 und 121, in Verbindung mit seinen Söhnen, als Zeitgenosse Meïr v. Rothenburg's erwähnt; möglicherweise der von Zunz (Lit.-Gesch. S. 495) erwähnte Synagogaldichter Sch. b. Levy.

הוקן. Genau so liest ein Semak-Ms. der Budapester Museum-Bibliothek; vgl. über dasselbe mein „Die hebr. Handschriften des ungar. National-Museums zu Budapest" (Berlin, 1877) S. 9.

[1]) Zunz, a. a. O. das.

[2]) Zunz, a. a. O. S. 55 hat S. b. Chajim aus וורדיש; hingegen ist Samuel b. Joseph (Zunz, a. a. O. das.) Maimuniot Ga. משפטים, Nr. 54 שמואל הבחור מורדום; jedenfalls ist zwischen S. b. Chajim a. Verdun und S b. Joseph a. Verdun zu unterscheiden.

[3]) Dieses וורדום ist ורדום (Maimun. Ga. das.) corrumpirt, woraus wieder וורדיש (s. vor. Anm.) und וורדום geworden. Neben diesen, und neben וירדון, ווירדון, וורדון und ווורדום, finden sich für Verdun noch die Corruptele וורדון und ורוורין; s. ob. s. v. Isaak b. Baruch.

Schemaja, Ber. IX. 208, Ab. Sara II. 833; Enkel und Schüler Raschi's [1]), Chol. VIII. 725. Ed. Hagah. Kidd. 560 beginnt: כ' רבי' שמעיה, schließt aber שמריה בר מאיר; s. weiter s. v. Schemerja d. Jüngere.

Schemarja (b. Mardochai) aus Speier, deshalb auch Sch. a. Speier genannt, B. Kama II. 20; Schüler des Isaak b. Ascher ha-Levi (B. und W. Pessach. II.: מצאתי משם רבי' שמריה שפי' משם ריב"א הלוי [2]), Lehrer des Jehuda b. Kalonymos a. Mainz (B. Batra X. 646 und Chol. VIII. 719) sowie dessen Sohnes, Elasar a. Worms (B. und W. Pessach. II.), der ihn „mein greiser Lehrer" nennt [3]), ist also sehr alt geworden; er hat auch Peßakim geschrieben [4]).

Schemarja (d. Jüngere), Respondent Meïr v. Rothenburg's, Ketub. IX. 226, den Chajim Or-Sarua (Ga. Nr. 239, vgl. das. Nr. 210) als seinen, zur Zeit der Abfassung seiner Gutachten noch lebenden Lehrer und als Schüler des Chiskija (s. ob. s. v.) bezeichnet; vielleicht ist er mit dem oben (s. v. Schemaja) erwähnten Schemarja b. Meïr identisch.

Schimschon, Großvater des Schimschon aus Sens, Gitt. VI. 410.

Schimschon u. **Sch.** b. **Abraham**, s. Sch. a. Sens.

Schimschon b. **Baruch**, so Ed. Sabb. II. 284, wo B. und W. Samuel b. B. lesen und zwar, wie sich aus der Parallelstelle in Ed. selber, das. Hagah. 456 ergiebt, mit Recht. Hag. das. 452 hat Ed. abermals dasselbe falsche Schimschon b. B., ed. Riwa z. St. (29) gar Simon. b. B.

Schimschon (W. Simon) **ha-Cohen**, Respondent des R. Gerschom, s. ob. s. v. Elija b. Elija.

---

[1]) Ein Schemaja, a. Joiville ist Hagah. Maimun. אישות XXIV. Ende, angeführt.

[2]) Vgl. Maimun. Ga. איסורי ביאה Nr. 5, Ende.

[3]) מורי השיש רבי' שמריה, Rokeach §. 250.

[4]) Maimun. Ga. a. a. O. das.

Schimschon a. **Couch**, auch השר מקוצי genannt [1]), welche Benennungen in den verschiedenen Codd. wechseln, so Sabb. II. 263 und Meg. II. 791 Ende, Ed. השר מקוצי, B. und W. רבי שמשון מקוצי. Das Umgekehrte ist Ber. I. 2 der Fall, wo auch ed. Soncino gleich den Mss. השר מקוצי liest.

Schimschon a. **Evreux**, Pessach. II. 589 nur in Ed. ist wahrscheinlich Samuel a. E. zu lesen.

Schimschon a. **Jerusalem**, s. weiter s. v. Sch. a. Sens.

Schimschon b. **Jona**, Pessach. II. 585 neben R. Tam angeführt [2]); R. ha-Schana III. 720 bezeichnen ihn B. und W. als den Verfasser des Piut אגן הסהר [3]), den Ed. das. einem R. Benjamin zuschreibt.

Schimschon (b. Abraham) **a. Sens**, auch השר משאנץ (Hag. Gitt. 463), und auch bloß R. Schimschon genannt (Ab. Sara IV. 849 und Chol. VIII. 733), Bruder des Isaak b. Abraham (Nidda, Mikwáot 750) Schüler des R. Tam (Nidda, das.), Verfasser der viel citirten Sens-Tossaphot. Responsen von ihm sind oft (so Ab. Sara das., Chol. das. Nidda, das.) angeführt. Er ist später nach Jerusalem ausgewandert, weshalb er auch Schimschon איש ירושלים heißt (Nidda I. 733, Sabb. I. 244, wo B. und W. so lesen, während Ed. Sch. a. Sens hat).

Schimschon b. **Jakob**, השבץ, Schüler Meïr v. Rothenburg's, in den Zusätzen Samuel Schlettstadt's oft citirt; s. vor. Jahrg. S. 480, Anm. 2.

„Schimuscha rabba" (שמושא רבא), M. Hagah. ed. Riwa §. 1417 Ende angeführt [4]).

---

[1]) Die Ursache dieser Benennung s. bei Asulai s. v. רשי.

[2]) Vgl. Zunz, Lit.-Gesch. S. 162.

[3]) ובקדושתה דאגן הסהר שעשה ר' שמשון בי"ר יונה כתי מי ארבעים קולות כהריענו.

[4]) Vgl. Kore, 3a.

Schneor b. **Moſe ha-Levi**, ſ. David b. Schealtiel.

Serachja ha-Levi, deſſen „Maor" M. Kat. 916 citirt iſt.

Simcha b. **Samuel** a. **Speier**, von dem gleichnamigen ältern Gelehrten aus Vitry zu unterſcheiden [1]), Neffe Kalonymos' des Vorſtehers (ſ. ob. s. v.) Reſpondent Baruch b. Samuel's (B. Batra IX. 617, Scheb. III. 772), Elieſer b. Joël ha-Levi's (Ketub. IX. 224, Jeb. IV. 31 und Nidda (Mikwaot) 746 Ende), Nathan b. Simon's (ſ. ob. s. v.) ſowie Iſaak Or-Sarua's [2]) und Iſaak b. Moſe's [3]). Seine Peſſakim ſind Nidda daſ. angeführt. Sabb. IV. 332 leſen B. und W. ſtatt Schemarja a. Speier in Ed., wie ſich daſelbſt aus dem Folgenden ergiebt, richtig: Simcha a. Speier. Unter dem, beſonders aus den Schriften Elieſer b. Joël's, Iſaak Or-Sarua's und Meïr v. Rothenburg's oft angeführten R. Simcha (דקדק פסק, סיר' כת' ר' שמחה) iſt immer dieſer Simcha zu verſtehen [4]).

Simcha (b. Samuel) a. **Vitry**, Verfaſſer des „Machſor Vitry", Schüler Raſchi's und Großvater des Ri, M. Kat. 838. Ein Reſponſum von ihm ſ. daſ. 839, ſein Machſor Berach. VI. 145, ſeine auf die Anfrage Meſchullam's (a. Melun) gegebene Antwort Chol. VI. 657.

Simon b. **Baruch**, ſ. ob. s. v. Schimſchon b. Baruch.

Simon (b. Samuel) v. **Joinville**, B. und W. zu B. Batra IX.; daſ. 639 Anfang leſen ſie ר"ש מיונביל, wo Ed. falſch ממבילא hat; Ketub. VII. 210 hat Ed. wieder falſch ר' שמעון מלינוויל, wo B. מיובל, W. מיונבל lieſt. Kidd. III. 530

[1]) Wiener, der (Frankels Monatsſchr. 1863 S. 167) Simcha a. Speier Schüler Raſchi's nennt, hat ihn mit dieſem Simcha (ſ. weit. S. a. Vitry) verwechſelt.

[2]) Or-Sarua I. S. 244, 225 (2 mal) 226 (2 mal) u. a. a. O.

[3]) Daſ. I. S. 244 b.

[4]) B. Kama X. 178 דקדק רבי שמחה, dafür haben B. und W. תשובת ושלום שמחה בר רבי שמואל; vgl. Zunz, Lit.-Geſch. S. 310.

führt ihn Elieser b. Joël ha-Levi als seinen Lehrer an; B. und W. fügen nämlich (das. Anfang) zu ונשאל למהרי הר"ר שמעון noch hinzu: מינבילא und lesen für עכ"ל הר"ר רבי שמעון am Schlusse das. עכ"ל הר"ר שמעון בן שמואל, woraus sich ergiebt, daß er S. b. Samuel hieß.

Sinai. Pesf. II. 589 lesen B. und W. wie folgt: והר' שמואל מפליוא כת' משם רבי' חד[1]. ורבי' סיני ורבי' יהוד' ורבי מתם; vielleicht ist Abraham b. Baruch (s. ob. s. v.) gemeint, der nach seiner Schrift Sinai[2]) hier R. Sinai genannt ist.

Tobia b. **Elija**, auch Tobia a. Vienne genannt[3]) (Hag. Chol. III. מוביה מוינא, ed. Riwa z. St. (§. 1028) מיונא; Ketub. IV. 155, Ed. falsch מ' משיאן, ed. Riwa z. St. מבינא, B. und W. gar מבונא). B. Kam. X. 192 steht ein, Hag. B. Batra 659 wiederholtes Gutachten von ihm an seinen Bruder Jecheskel, dessen Anfang in Ed. B. Kama das. falsch נשאל לראביה lautet, wie sich aus der Unterschrift das. und aus Hag. B. Batra das. ergiebt. Seine in Meg. II. 798 und Ab. Sara IV. 845 Ende gebrachten Respons en hat nur Ed.

Tossaphot. Ueber den verschiedenen, bisher angeführten Tossaphot-Sammlungen einzelner Lehrer und den häufig ausgezogenen Sens-Tossaphot, sind noch angeführt:

Tossaphot-Evreux, תוס' איוורא, B. und W. zu Chol. I. 599, auch Tossaphot-Schitta, oder **Schitta** a. Evreux genannt: Scheb. III. 771, Ed. בשיטת איוורא, B. und W. z. St. בתוס' שיטה מאיוורא.

Tossaphot-Jereim-aruch; Sabb. III. 217 fügen die Mss. nach שלא ישבר הכלי מותר als Quellenangabe hinzu: מתוספות ירחם ערוך (M.: מדי וערוך).

---

[1]) In W. falsch דוד.
[2]) Zunz, z. Gesch. S. 162.
[3]) Zunz, a. a. O. S. 56.

„Wehishir", von B. und W. Sabb. II. in einem Zusatze zu 274 im Namen Jehuda ha-Cohen's citirt [1]) (כהלכות פסוקות של ס' והזהיר).

Zadok, in den Hagahot und in den kleinen Halachot Schlettstadt's als ר"ץ häufig angeführt [2]), selten im Mardochai selber, z. B. B. und W. zu B. Kama IX. Er hat ein Tikkun-Tefillin geschrieben, kl. Halach. 950 und 954.

Zemach (b. Salomo?) **Gaon**. Beza I. 664 steht ein Responsum von ר' צמח גאון ראש ישיבה, B. und W. z. St. lesen: צמח בר שלמה ריש מתיבתא, M. gar צמח בר שמחה.

Nachträge und Berichtigungen.

Vor. Jahrgang, S. 30. Der Schreiber der Budapester Mard.-Handschrift dürfte Elieser geheißen haben. In seinem Epigraph scheinen nämlich die Anfangsworte des zweiten Absatzes: אלי אשר יעזרני auf אליעזר hinzudeuten.

S. 32. Anm. 1 ist zu streichen.

S. 35, Anm. 6, Z. 3 ist statt בכלי אילת wahrscheinlich בכלי מילת zu lesen.

S. 160, zu Z. 7 v. ob. Isaak Lates bringt in seinem שערי ציון (edirt v. Berliner in seinem „Magazin für d. Wissensch. d. Judenthums" IV, S. 74 das.) folgende, in Bezug auf die literarische Thätigkeit des Mardochai nicht unwichtige Notiz: והרב ר' מרדכי חבר חבורים רבים דרך פסק.

---

[1]) Ueber dieses, von Freimann, Leipz. 1873, zum Theile herausgegebene Buch s. das. in der Vorrede, S. IV. flg.

[2]) Das Hagah. Erub. gegen Ende vorkommende ותירץ ר"ץ ist in ed. Riva z. St. (276) ותי' רבי צדוק aufgelöst; vgl. Zunz im Hamaskir, IX. S. 132 flg.

ומהם אבר מן החי, ספר על איסור והתר, וס' בית שערים, חימ בהלכות כתובה וכתורת כהנים, וס' שערי נדרים (l. חיבור). Die hier erwähnten Schriften: אבר מן החי und das חבור über הלכ' כתובה und ת' כהנים sind bisher unbekannte Arbeiten des Mardochai, welche seinen halachischen Schriften anzureihen wäre. Unter ס' על איסור והתר ist sein versifizirtes הלכ' שחיטה u. s. w. (s. ob. S. 126) zu verstehen; unter שערי נדרים entweder eine sonst ebenfalls unbekannte Schrift, oder die נדרים ושבועות in den von Mardochai bearbeiteten ליקוטים Meïr v. Rothenburg's (s. ob. S. 524, Anm. 2). Mit ס' בית שערים ist offenbar das „Buch des Mardochai" gemeint, das in dieser Aufzählung sonst fehlen würde. Diese Bezeichnung rührt vielleicht von einer Verwechslung der הלכות Alfassi's, zu welchen der „Mardochai" eigentlich geschrieben ist, mit den, einem Enkel Alfassi's angehörigen שערים her. Vgl. Asulai, II. s. v.

S. 285, Anm. 3 hat es am Schlusse richtig zu heißen: Vgl. ob. S. 110, Anm. 5 und S. 284, Anm. 4—7.

S. 430, Anm. 6 Ende. Isserlein, פסקים Nr. 192 כמו שכתב רבי' שמואל darf nicht in רבי' שמשון כמרדכי שלו emendirt werden. Es giebt in der That auch einen von R. Schimschon gekürzten „Mardochai", der auch von Maharil (Ende הלכ' נשואין) angeführt wird: ובמרדכי שקיצר מהר"ר שמשון כתב דאין הפרש וכו'. In der Merzbacher'schen Handschrift des Maharil (vor 1460 geschrieben und viel inhaltreicher als der gedruckte) lautet dieser Passus: (Trèves = Trier) וכן ראיתי בבית הח"ר אשר בטרוין באותו מרדכי שחיבר בית (?) אביו מה"ר שמשון ע"ה דאין הפרש וכו'. Sollte das ר' שמשון ברוך שאמר, der gleichzeitig lebende Verfasser des Compendiums über ה' תפלין sein? In dem erwähnten handschriftlichen Maharil wird derselbe (ה' תפלין) citirt: הנה בחיקון תפלין יסוד הר"ר אברהם שהגיהו הר"ר שמשון ברוך שאמר. Auch der, ebenfalls in der Merzbacher'schen Bibliothek befindliche, handschriftliche קיצור מרדכי (wie es scheint um 1389 geschrieben) erwähnt häufig einen קיצור אחר. (Perles, briefliche Mittheilung.)

S. 519. Daß die הלכ' קטנות ursprünglich zu Schlettstadt's קיצור מרדכי gehörten, wird von dem oben erwähnten Merzbacher'schen Ms. bestätigt. Wie mir Perles mittheilt heißt es das. am Schlusse v. הלכ' גט wie folgt: סליק המרדכי אשר מו' קיצר, ובמקומות יש שחיבר בו גם ליקוטים אחרים אשר מצא בתו' ובסמ"ג ובסמ"ק ובחשו' כאשר אינרא השם ליזו, ועוד ראה לחבר הלכ' תפילין ומזוזות וס"ת וציצית כאשר מצא בחיבורים בחוסם' ולא דרך ארוכה כ"א דרך קצרה למען ירוץ הקורא בו.

Zu S. 523 Ende. Auffallend ist die Bemerkung, welche, nach Perles' brieflicher Mittheilung, der Merzbacher'sche קיצור מרדכי am Anfange von האלפסי והמרדכי לא חברוה על כן מורי לא האריך בהם hat: נדה. Sowohl die Ausgaben als auch die Mss. des „Mardochai" haben הלכ' נדה ומקואות.

Zu S. 561. Die Vermuthung, daß חלדיק ein böhmischer Name sei, hat seitdem durch die Besprechung des handschriftlichen „Arugath habosem des Abraham b. Asriel" v. Perles (s. diese Monatsschrift, 1877,

S. 362) ihre Bestätigung erhalten. Doch ist חלדיק offenbar Hladek zu lesen. Bei Kaprinai »Hungar diplom. tempor. Math. de Hunyad« (Wien 1771) wird öfter ein »Frater Lucas Hladek« aus Böhmen erwähnt; s. das. II. S. 154 und 159.

Jahrgang 1878. S. 78 hat es von Isaak a. Corbeil richtig zu heißen: der vermeintliche Schwager des Mardochai.

S. 83 zu Jacob a. קלצון. Das vielfach verschriebene קלצון (s. auch S. 93, Joseph קלצון) dürfte vielleicht, wie Herr Seminar-Professor Dr. Kaufmann vermuthet, Corruptel für Chalons sein.

In den hebräischen Beilagen S. 166, Z. 5 sind unter חותמת „Tefillin" zu verstehen, wie unter dem folgenden פתילים „Zizith"; ergiebt sich aus dem vorhergehenden והנו חבוש פאר וכנפיו פטורי צצים.

S. 167, Strofe 5 ist für עת תגדלה zu lesen הַגְּדֻלָּה, gleichbedeutend mit ברבותו in der folgenden und mit בְּרִבּוּתָם — wie für das unrichtige בְּרַבּוּתָם zu lesen ist — in Str. 20.

S. 168, Str. 16 ist statt פְּרוֹץ גדר zu lesen: פְּרוּץ; das. Str. 17 statt יפתחו — יְפֻתַּח. S. 171, Str. 49 statt מֻדבק — מֻדְבָּק.

S. 275, Str. 32. Das räthselhafte אחימן scheint für מה zu stehen, u. z. nach Exod. 16. 15, wo es vom Manna heißt: כי לא ידעו מה הוא, also מה = מן — אחי. Dieses מה hat nämlich bald Pathach, bald Segol, bald Kamez. Ist es nun durch kein מקף mit dem folgenden Worte verbunden, sondern hat sein selbstständiges Tonzeichen (הוצג סימן), und das folgende Wort beginnt mit Kamez (בראש קמץ); dann erhält es ein Segol, z. B. מֶה עָשָׂה. Diese geistreiche und, wie es scheint, auch richtige Erklärung hat mir H. Simon Bacher mitgetheilt.

Die leider nicht seltenen sonstigen Fehler, die sich in den Text und in die Beilagen eingeschlichen haben, zumeist aber sofort als solche zu erkennen sind, wird der nachsichtige Leser leicht selber verbessern können.

Recenſion.

Dr. J. Lewy: Ueber einige Fragmente aus der Miſchna des Abba Saul. (Im Programm der Hochſchule für die Wiſſenſchaft des Judenthums in Berlin, Jahrgang 1876).

Eines der jüngſten Kinder der modernen jüdiſchen Wiſſenſchaft iſt die talmudiſche Iſagogik. Zwar exiſtiren ſeit dem berühmten Sendſchreiben des Gaons Rab Scherira eine ziemliche Anzahl von Werken, die nicht bloß die Traditionskette der mündlichen Lehre und die Reihenfolge der Tanaiten und Amoräer darlegen, ſondern auch die urſprünglichen Elemente unſeres miſchniſchen und talmudiſchen Schriftthums, die überkommenen Lehren, die weiteren Schrifterklärungen und ſelbſtſtändigen geſetzlichen Entſcheidungen, wie die hieraus ſich entwickelnden Discuſſionen beſprechen, die Entſtehung der uns jetzt vorliegenden Schriften und ihr Verhältniß zu einander beſchreiben, einzelne Begriffe und techniſche Ausdrücke definiren und überhaupt allgemeine Regeln über den Gang, die Discuſſions- und die Gebrauchsweiſe dieſer Schriften aufſtellen. (Wir erwähnen von dieſen iſagogiſchen Werken nur die namhafteſten, den Mebo Hatalmud von R. Samuel Nagrela, die Einleitung zur Miſchnaordnung Seraim von Maimonides, das Seſer Hakerithuth von R. Simſon aus Chinon, Halichoth Olam von R. Joſua Halevi mit den Commentaren von R. Joſef Caro und R. Algaſi und Techilath Chochma von R. Jakob Chages). Aber wenn dieſe Unterſuchungen auch nicht neu ſind, ſo haben ſie doch in unſerer Zeit eine ganz andere Richtung und Form gewonnen. Sie ſind nicht bloß mit den außerordentlich geſchärften Hilfsmitteln der modernen Wiſſenſchaft, ſondern auch mit größerer

Energie und dem lebendigſten Intereſſe aufgenommen worden, ja, man kann ſagen, daß auf ſie vorzugsweiſe das wiſſenſchaftliche Studium des Talmuds ſich richtet. Dieſe Richtung ergab ſich aus dem Gegenſatz, in den die neuere Art der Behandlung des Talmuds zu der bisher geübten trat. Dieſe, die pilpuliſtiſche, beruhte gewiſſermaßen auf der Annahme einer präſtabilirten Harmonie zwiſchen den verſchiedenartigen talmudiſchen Schriften, den Quellenſchriften, wie ihren Erklärern; in die früheſten Zeiten wurden bereits die Fragen und Anſichten verſetzt, die erſt die weitergehenden und tiefereindringenden Unterſuchungen ſpäterer Tage erzeugt und die erſten Tanaiten wurden in vollſtändige Uebereinſtimmung mit den Anſichten der jüngſten Commentatoren geſetzt. Dem gegenüber hat die neuere talmudiſche Wiſſenſchaft das Prinzip der Entwickelung aufgeſtellt. Sie fragt, was gehört den Lehrern der verſchiedenen Zeiten eigenthümlich an, was hat ein Jeder Neues geſchaffen, welches ſind die verſchiedenartigen Beſtandtheile der uns erhaltenen Sammelwerke, in denen die Summe des Wiſſens und Denkens mehrerer Geſchlechter von Lehrern niedergelegt iſt, in welchem Geiſte und zu welchem Zwecke ſind ſie angelegt, in welcher Weiſe ſind die ihnen vorliegenden Materialien verarbeitet.

Die feſte Aufſtellung der auf dieſem Gebiete zu löſenden Aufgaben und der Beginn ihrer Löſung in ſyſtematiſcher Weiſe datirt, wenn wir von einzelnen vorangegangenen Arbeiten von Chajes, Rapoport, Luzzato u. A. abſehen, im Weſentlichen erſt aus dem Anfange der fünfziger Jahre. Damals erſchien aus dem Nachlaſſe von Nachman Krochmal der More neboche haſeman, der in ſeinem 13. Abſchnitte umfaſſende und tiefgreifende Unterſuchungen über den Entwickelungsgang der Halacha und die Bildung und allmälige Entſtehung der Miſchna enthält, veröffentlichte Grätz in der Monatsſchrift ſeine Forſchungen über die Lehrweiſe einzelner Tanaiten, die er ſodann im 4., die miſch-

niſche und talmudiſche Zeit behandeln den, Bande ſeiner Geſchichte vervollſtändigte, ſchrieb Frankel zur Eröffnung des jüdiſch-theologiſchen Seminars ſeine Studien über die paläſtinenſiſche Schriftforſchung, gewiſſermaßen als Vorläufer für ſeine dort bereits angekündigte Einleitung in die Miſchna, die endlich im Jahre 1859 erſchien. Dieſes noch lange nicht in ſeinem Werthe hinreichend gewürdigte Werk iſt die grundlegende Arbeit für alle Unterſuchungen zur Erkenntniß der Entwickelungsgeſchichte der Miſchna. Es faßt alle indeſſen aufgetauchten Fragen zuſammen und ſtellt neue auf, der Grundriß der ganzen Wiſſenſchaft mit ihren einzelnen Abtheilungen iſt hier mit ſicherer Hand gezeichnet und feſtgeſtellt. — Zwar begnügt ſich dieſes Werk nichts weniger als mit allgemeinen Grundzügen, beſteht vielmehr aus einer Reihe von bis in's Einzelnſte gehenden Unterſuchungen, und wer je ſich mit einzelnen der daſelbſt behandelten Gegenſtände ſelbſtſtändig beſchäftigt hat, wird überraſcht geweſen ſein, zu bemerken, mit einem wie ſichern Einblick in den Zuſammenhang des Ganzen dem oberflächlichen Leſer ganz gleichgiltig erſcheinende Fragen aufgeworfen, wie reich an feinen und tiefgehenden Bemerkungen und Hinweiſen die kurzen, ſchmuckloſen, aber prägnanten Zuſammenſtellungen ſind. Gleichwohl beruht der Werth des Buches nicht auf dieſen Einzelunterſuchungen, dieſe beſtehen nicht nur aus rein empiriſch geordneten Notizen, wir vermiſſen noch die lebensvolle Verknüpfung in der Entwickelung des Ganzen, die aufgeſtellten Regeln unterliegen zahlreichen Ausnahmen und konnten nicht zu allgemeingiltigen umfaſſenden Geſetzen erhoben werden. Es liegt das in der Natur der Dinge begründet, noch nie iſt eine Wiſſenſchaft, und vor Allem keine von einem ſo weiten Umfange und einer ſolchen Fülle von zu erledigenden Fragen von ihrem Begründer ſogleich fertig und vollendet dargeſtellt worden, eine ſolche Darſtellung wird immer erſt nach längerer Zeit durch die Zuſammenfaſſung einer großen Reihe

verſchiedenartiger, die einzelnen Seiten des Gegenſtandes behandelnder Vorarbeiten möglich. Die Bedeutung von Frankels Hodogetik iſt vielmehr die, daß ſie das Programm für alle weiteren Unterſuchungen auf dieſem Gebiete aufgeſtellt und durch eine außerordentlich reiche Sammlung von Materialien die fruchtbarſten Anregungen für die Behandlung einzelner Fragen geliefert hat.

Dieſe weiteren Unterſuchungen ſind nun auch bis jetzt ziemlich zahlreich aufgenommen worden, und zwar haben dieſelben, der Anregung jener grundlegenden Werke folgend, von dem geſammten talmudiſchen Schriftthum bis jetzt vorzugsweiſe die Miſchna zum Gegenſtand des Studiums in dem angedeuteten Geiſte gemacht. Ganz natürlich. Bei jeder neu ſich bildenden Wiſſenſchaft ſind es immer zuerſt die ſchwierigſten Probleme, die zur Löſung reizen, und ein ſolches iſt die Bildung und Zuſammenſetzung der Miſchna. Der Talmud im engern Sinn läßt ſich leicht in ſeine einzelnen Beſtandtheile auflöſen, ſichtbar ſondern ſich in ihm Miſchna und Boraita, ihre Behandlung, Vergleichung und Durchdringung durch die Amoräer, wie die ſelbſtſtändigen Anſchauungen und Einrichtungen dieſer ſelbſt. Anders verhält es ſich mit dem Meiſterwerke Rabbi Jehuda Hanaſi's. In deſſen kurzen Sätzen ſind nach einem treffenden Ausdrucke des Talmud die Anſchauungen und Lehren einer größeren Reihe von Tanaitengeſchlechtern verſenkt und von den mit Namen genannten Tanaiten wird meiſt nur der kurze Ausdruck ihrer Lehren über einzelne Gegenſtände mitgetheilt. Es wäre nun ſehr ſchwer, oder faſt unmöglich, aus dieſen kurzen, trockenen Sätzen ein klares Bild über die den Abſchluß der Miſchna vorangehende Geiſtesthätigkeit und insbeſondere die Art des halachiſchen Studiums zu gewinnen, etwa ſo, wie wenn wir aus den kurzen Paragraphen des Schulchan Aruch auf die vorangehende weitausgedehnte talmudiſche Forſchung, wie ſie ſich in den Werken des

Alfaſi, Maimonides, Abereth, Aſcheri, Tur kriſtalliſirt hat und aus dieſen endlich in einzelnen Sätzen in das abſchließende Werk des R. Joſef Caro aufgenommen wurde, ſchließen ſollten. Glücklicherweiſe ſind uns nun zur Löſung dieſer ſchwierigen Aufgabe reiche Hilfsmittel geboten durch die in den Talmuden enthaltenen Parallelſtellen zu einzelnen Miſchna's, ein Ergänzungswerk (Toſifta) und die alten halachiſchen Schriftcommentare, Mechilta, Sifra und Sifre. Aber dieſe Hilfsmittel ſind uns zumeiſt nur in lückenhafter, verſtümmelter, fragwürdiger Geſtalt gegeben und zur Erreichung des Zweckes, einer genauen Erkenntniß des halachiſchen Studiums der Tanaiten müſſen ſie zunächſt in ihrer Eigenart und ihrem Verhältniß zur Miſchna genauer erkannt und in dieſer ſchließlich ihre urſprünglichen Quellen und Beſtandtheile eruirt werden. Die Unterſuchungen über die hier in Betracht kommenden Fragen waren es daher vorzugsweiſe, welche die talmudiſche Forſchung in den letzten Jahren beſchäftigten. Sie führten zu der vielfach ventilirten Frage über das Weſen und die Beſtimmung der Toſifta, wie zu den mit der Neuherausgabe von Mechilta, Sifra und Sifre veröffentlichten Theorien über dieſe Werke. Zu einer Unterſuchung über die dem Abſchluſſe unſerer Miſchna ſelbſt vorangehenden Sammlungen des Halachaſtoffes führt uns die hier vorliegende Arbeit von Dr. Lewy, „über einige Fragmente aus der Miſchna des Abba Saul".

Der Verfaſſer hat dieſe ſeine Erſtlingsſchrift dem Andenken ſeines Lehrers Zacharias Frankel gewidmet, und die Schrift iſt ihrer Widmung würdig. Es waltet in ihr der Geiſt ruhiger, beſonnener, rein objectiver Forſchung, den wir eben an Frankel bewundern, jener Forſchung, die ihre Schlüſſe nur aus der Fülle der Thatſachen hervorgehen läßt, aber mit ſicherem Blick auch das ſcheinbar Kleinſte in ſeiner Bedeutung zu erfaſſen weiß, die langſam und ſorgſam ihre Bauſteine ſammelt, aber um ſo feſter und unerſchütterlicher ihr Gebäude begründet. Herr Dr. Lewy

verbindet mit einem in unſerer Zeit ſeltenen talmudiſchen Wiſſen einen ſcharfen kritiſchen Geiſt, der auch das auf's engſte mit einander Verbundene in ſeine einzelnen Beſtandtheile aufzulöſen und ein jedes Element in ſeiner Beſonderheit zu würdigen weiß. In Bezug auf die Gegenſtände und die Methode ſeiner Unterſuchung trifft der Verfaſſer vielfach mit einem Werke zuſammen, deſſen Benutzung wir mit Bedauern bei ihm vermißt haben, mit dem oben genannten More neboche haſeman nämlich, einem Werke, das überhaupt noch zahlreiche ungehobene und unverwerthete Schätze feinſinniger Bemerkungen über die verſchiedenartigſten Gegenſtände der jüdiſchen Wiſſenſchaft bietet und in ſeinem 13. Abſchnitte (Seite 166—183 der 2. Aufl.) eine eingehende Unterſuchung über die allmälige Entſtehung und die Quellen der Miſchna enthält. Indeß bietet Lewy doch eine Reihe neuer intereſſanter Reſultate und insbeſondere vortreffliche textkritiſche Bemerkungen, indem er den Text der angeführten Stellen auf das genaueſte unterſucht, Varianten aus den verſchiedenartigſten und entlegenſten Werken herbeibringt und die Methode philologiſcher Kritik mit ſeltenem Geſchicke anwendet. — Der Inhalt der Schrift wird durch ihren Titel nur ungenau bezeichnet, nur das letzte Drittel derſelben (S. 25—36) beſpricht die Fragmente aus der Miſchna des Abba Saul, und wie es ſcheint, hat der Verfaſſer dieſe auch nur als Beiſpiel gewählt, um darzuthun, daß die Miſchnaſammlungen der hervorragenden Lehrer vor der Schlußredaction derſelben in „den weſentlichen Punkten der Halacha mit einander übereinſtimmten, dagegen in vielen, zuweilen nicht zu unterſchätzenden Einzelheiten von einander abweichen" (S. 36), ein Satz, deſſen Beweis die vorangehenden Unterſuchungen vorzubereiten und durch ein concretes Beiſpiel zu unterſtützen beſtimmt ſind.

(Schluß folgt.)

Abhandlungen.

Zur Geschichte der Juden in Arles

von

Dr. H. Gross.

(Fortsetzung.)

Die Königin Johanna war persönlich den Juden gewogen. Davon gab sie um 1369 ein Beispiel, indem sie trotz der zahlreichen Concilsbeschlüsse [1]), welche den Christen strengstens verboten, sich jüdischer Aerzte zu bedienen, einen sehr geschickten und sprachkundigen jüdischen Arzt aus Arles, Namens Bendich-Ahin [2]), der öffentlich Mathematik lehrte, zu ihrem Leibarzt ernannte und ihn sowohl wie seine Nachkommen von der besondern Judensteuer und anderen Lasten der Juden befreite. Was die Königin zu diesem Manne besonders hinzog, das waren dessen

[1]) U. a. das Concil von Avignon (1337) v. Labbe t. XI. p. 1867, vgl. Carmoly Histoire des medecins juifs p. 89. Man hat jedoch diesen Beschluß wenig beobachtet und selbst die Päpste in Avignon setzten sich über denselben hinweg. V. Carmoly a. a. O. p. 108.

[2]) Nostradamus p. 427. Der Name ist vielleicht corrumpirt aus Bendit-Chaim oder Hain; da das t nicht ausgesprochen wurde. Jedenfalls ist der Name falsch citirt als Bendich Abin bei Depping p. 334 und darnach bei Carmoly a. a. O. p. 108.

astrologischen Kenntnisse, die sie zu Rathe zog. Er soll ihr ihr tragisches Ende (1382) vorausgesagt haben. Nach dem Tode Johanna's trat ein Sproß der französischen Königsfamilie die Herrschaft an, Ludwig I. von Anjou, Sohn des Königs Johanns, derselbe, der nach dem Tode Carls V. in Frankreich die Regentschaft geführt und während derselben die Privilegien der Juden für große Summen erneuert hat. Von ihm lernte sein Sohn Ludwig II. (1384—1417), den Juden die Steuerschraube anzulegen. Ein Jahr nach dem Antritte seiner Regierung, im December 1385 legte er den Juden der Provence eine jährliche Steuer von 200 Goldgulden und 60 Pfund Pfeffer auf [1]), eine für jene Zeit beträchtliche Abgabe. Leistungen dieser Art Seitens der Juden [2]) waren damals namentlich in der Provence nicht selten. So überreichten die Juden von Arles am 4. März 1426 dem neuen Erzbischof Louis d'Allemand für die Ueberlassung eines Bauplatzes im Judenviertel u. A. 20 Pfund Pfeffer und eben so viel Wachs [3]). Kostbare Gewürze gehörten eben zu den wichtigsten aus dem Orient bezogenen Artikeln ihres Handels, den sie im Süden noch immer beherrschten, obwohl sie von demselben seit den Kreuzzügen durch den Neid und die Mißgunst ihrer christlichen Concurrenten bedeutend zurückgedrängt wurden. Im Volke trat aber immer mehr und mehr eine feindselige Stimmung gegen sie zu Tage. Sie waren nicht mehr die stolzen Kaufleute von ehedem, sondern eine verachtete den Chikanen des Volkes ausgesetzte Volksclasse. Ludwig III. (1417—34) sah sich genöthigt, zu ihrem Schutze eigene Beamte (conservateurs) zu ernennen, ein Amt, das dem der gardiens der Juden in Frankreich nachgebildet und hervorragenden Edelleuten anvertraut

[1]) V. Noble Lalauzière p. 312. Vgl. Depping p. 320, wo die Geldsumme nicht genannt ist.
[2]) V. Stobbe a. a. O. p. 266.
[3]) Noble Lalauzière p. 275.

war. Diese Conservateurs hatten die Jurisdiction über die Juden ganz ausschließlich [1]), schützten sie vor jeglicher Unbill und Gewaltthätigkeit und überwachten die Ordnung innerhalb der Gemeinde [2]).

Im zweiten Jahre der Regierung Renés (1434—80) stießen die Conservateurs in Arles [3]), als sie für die Juden daselbst einschritten und ihnen Gerechtigkeit verschaffen wollten, mit den Bewohnern der Stadt, welche die Juden belästigt hatten, in der heftigsten Weise zusammen. Die Arlenser vergriffen sich an den genannten Beamten, verübten Excesse und gingen dieserhalb einer schweren Bestrafung entgegen, wurden jedoch von René, als dieser eben persönlich die Regierung in der Provence antreten wollte, durch ein Dekret vom 19. Januar 1437 begnadigt. Diese in Arles verübten Excesse stehen sicherlich im Zusammenhange mit denjenigen, welche 1436 in Aix, Pertuis und anderen Orten gegen die Juden stattgefunden haben, veranlaßt durch die Blasphemie, die ein Jude Astruc de Leon aus Aix gegen die h. Jungfrau ausgestoßen haben soll. Derselbe wurde mit einer Geldstrafe von 100 Gulden belegt, das Volk aber erachtete diese Strafe als ungenügend, rottete sich gegen die Juden zusammen und mißhandelte sie [4]). Der unglückliche Astruc wurde trotz einer ungeheuern Summe, welche seine Glaubensgenossen für dessen Befreiung angeboten hatten, in der grausamsten Weise getödtet, er wurde bei lebendigem Leibe geschunden und die Juden mußten die Summe, die sie als Lösegeld geboten hatten, dennoch erlegen. Diese Geschichte wird verschieden erzählt [5]). Der König René selbst soll nach

[1]) Depping p. 338.

[2]) Nostradamus p. 643 d'entretenir leurs synagogues en discipline. Darunter ist wohl nur die Gemeinde zu verstehen, nicht aber die Synagoge im engern Sinne des Wortes.

[3]) Noble Lalauzière p. 282.

[4]) Nostradamus p. 599.

[5]) B. Papon III. p. 389, vgl. Depping p. 335. Bébaribe p. 319.

Einigen den Befehl zur Hinrichtung gegeben, die angebotene Summe von 20000 Gulden mit Verachtung zurückgewiesen und trotz der Fürsprache des Staatsrathes auf seinem Befehle bestanden haben. René war zwar ein religiöser Schwärmer, äußerst bigott und erließ in der That im Januar 1477 sehr strenge Befehle gegen Blasphemien [1]); aber die oben geschilderte Scheußlichkeit dürfen wir nicht auf seine Rechnung setzen, denn sie entspricht seinem edlen, milden Charakter ganz und gar nicht. Auch in Betreff der Zeit jenes schrecklichen Ereignisses weichen die Ansichten von einander ab. Dasselbe soll nach Einigen in die sechziger Jahre fallen. Daß Astruc im Jahre 1436 mit einer Geldstrafe belegt und wegen eines zweiten Vergehens der Blasphemie dreißig Jahre später mit dem Tode bestraft wurde [2]), ist sehr unwahrscheinlich. Wir kommen der Wahrheit näher, wenn wir annehmen, daß derselbe um 1436 mit einer Goldstrafe belegt, aber vom Volke gemartert wurde. Dem fanatischen Pöbel ist wohl die erwähnte Scheußlichkeit zuzutrauen, aber nicht einem Könige René. Derselbe hat auch den Juden gegenüber den Beinamen „des Guten" verdient. Wahr ist es allerdings, daß er den Juden der Provence enorme Abgaben auferlegt hat, sie zahlten ihm jährlich(?) 2160 Gulden und im Jahre 1469 in außerordentlicher Weise 18000 Gulden [3]), allein er verschonte von solch großen Abgaben auch seine christlichen Unterthanen der Provence nicht. Die Stände der Provence bewilligten ihm im November 1438 100000 Gulden [4]). Das große Lösegeld, das er dem Herzog von Burgund für seine Freilassung zu entrichten hatte und die kostspieligen Kriege in Neapel brachten René in eine fatale Geldverlegenheit, und er verschaffte sich

[1]) Nostradamus p. 643.
[2]) Depping und Bédaride a. a. O.
[3]) Das.
[4]) B. Huhn, Geschichte Lothringens V. Buch p. 353.

Geld, wo er eben nur konnte. Vielleicht war die letztgenannte Summe, die ihm die Juden zahlten, nur ein Anlehen oder ein Geschenk, das sie ihm für die Bewilligung ausgedehnter Privilegien darbrachten. Ein Geschenk reichten sie ihm auch im Jahre 1471 zu seiner zweiten Vermählung, bestehend in kostbarem Trinkgeschirr aus Gold und Silber [1]). René begünstigte die Juden und nahm öfter jüdische Aerzte in seine Dienste. Einer derselben war (1448) Abraham Salomon [2]) ein sehr gelehrter und bei seinen Zeitgenossen in hohem Ansehen stehender Mann aus St.-Maximin. Der König René zeichnete ihn in außerordentlicher Weise aus, ernannte ihn zu seinem Leibarzte und befreite ihn von jeder Judenabgabe. Um 1469 hatte der König einen berühmten Leibarzt, Pierre de Nostredame [3]), einen getauften Juden [4]), dessen jüdischer Name nicht bekannt ist. Derselbe war früher Arzt in Arles, von der Stadt besoldet, verlor aber sein Amt, als ihn seine Feinde denuncirten, daß er die Medicamente, die er selbst zubereitete, fälsche. Er verließ die Stadt und trat erst in die Dienste des Herzogs von Calabrien und dann in die René's. In den Adelsstand erhoben, wählte er zu seinem Wappen ein zerbrochenes silbernes Rad auf rothem Felde mit der Devise Soli Deo. Vielleicht sollte dies eine Anspielung auf den Judenflecken sein, den er früher selbst getragen hat und der in einem Rade von farbigem Stoffe bestand, als wollte er damit andeuten, daß er die frühere Schmach

---

[1]) Nostradamus p. 632.
[2]) Das. p. 618.
[3]) Das. p. 628.
[4]) Depping p. 384. Bédaride p. 318. Eine Primärquelle für seine jüdische Abstammung habe ich nicht gefunden. Cæsar de Nostradamus, der Verfasser der von mir oft citirten Histoire de Provence, der Sohn des Michael Nostradamus läßt die jüdische Abstammung seines Ahns auch nicht im Entferntesten durchblicken.

abgewälzt hat. Pierre de Nostredame war der Urgroßvater des berühmten Mystikers Michael Nostradamus aus St. Remy [1]).'

Die jüdischen Aerzte, die um die Person des Königs waren, stimmten denselben günstig für ihre Glaubensgenossen und bewogen ihn, um 1454 folgendes Edict zu erlassen [2]): „Die Juden der Provence sollen in Zukunft zwar das vorgeschriebene Abzeichen auf den Kleidern tragen, damit sie von den Christen in bemerkbarer Weise unterschieden werden, aber sie können überall im Lande ohne Ausnahme sich aufhalten oder ganz niederlassen, können ohne jegliches Hinderniß die Heilkunde ausüben, Handel treiben, verkaufen, kaufen, tauschen und allerlei Waaren feilbieten. Sie können Zolleinnehmer, Steuerbeamte, fiscalische Anwälte der Schlösser, Seigneurs und anderer Edelleute sein und steht ihnen die Ausübung jeder Kunst frei. In ihrem religiösen Cultus sollen sie ganz unbehindert sein, können ihren gewohnten Ceremonien anhängen, dürfen Synagogen errichten und Begräbnißplätze anlegen; körperliche Strafe treffe denjenigen, der sie in ihrer Religionsübung stört. Sie dürfen nicht gezwungen werden, die Kirchen zu besuchen und die Predigten daselbst anzuhören. Die christlichen Prediger sollen nicht das Volk gegen die Juden aufreizen, in ihren Predigten nicht den Haß schüren, sondern leidenschaftslos das Evangelium verkünden und auf die Bekehrung der Juden nicht durch Schmähungen und aufrührerische Mittel, sondern nur durch Milde und Sanftmuth wirken. Wer dieser Verordnung zuwiderhandelt, soll zum warnenden Beispiel in der empfindlichsten Weise bestraft werden".

Wie weit den Juden das Recht, Grundbesitz zu erwerben, gewährt war, geht aus diesem Edicte nicht hervor, und es dürfte nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, daß die Juden von

---

[1]) Nostradamus a. a. O.
[2]) Das. p. 621.

Arles im Jahre 1447 dem Prior einer von der adeligen Familie der Porcelets gegründeten Kapelle den Zehnten von ihren Gütern (biens) zahlten [1]), was sich schwerlich auf ihre Häuser im Judenviertel bezieht, sondern wahrscheinlich auf neuen Grundbesitz, den sie von der genannten Familie erworben haben und dessen Zehnten der erwähnten Stiftung überwiesen wurde. Die Juden der Provence sahen sich unter der Regierung René's in ganz gesicherter Lage, aber sie erkannten die Gefahr, die ihnen drohte, wenn mit dem Tode ihres Beschützers, das Land an Frankreich fiele. René war Ende des Jahres 1475 schon nahe daran, den Herzog von Burgund zu seinem Nachfolger zu ernennen, änderte aber durch die Einwirkung Ludwigs XI. von Frankreich seinen Entschluß [2]). Die Juden mögen wohl ihren ganzen Einfluß zu Gunsten des Herzogs von Burgund geltend gemacht und dessen Bemühung eben so wie andere provenzalische Großen direct unterstützt haben. Nur so ist es erklärlich, daß René am 11. April 1476 die Juden den Abgeordneten Ludwigs XI. einen Eid leisten ließ, daß sie sich in Zukunft in gar keine Verbindung mit dem Herzog von Burgund einlassen werden [3]). Was die Juden befürchteten, traf ein. Mit dem Tode René's, dem Carl III. succedirte (1480—82) begann für sie die Zeit der Leiden. Die traurigen Ereignisse warfen ihren Schatten voraus. Schon wenige Wochen vor dem Hinscheiden René's am 9. April 1480 sahen sich die Juden von Arles genöthigt, von der Stadt die Bewilliguug einzuholen, ihr Quartier durch feste Thore abzusperren, um in der Charwoche vor den Angriffen des Pöbels geschützt zu sein [4]).

Im Sommer des Jahres 1484, zwei Jahre, nachdem die

---

[1]) Noble Lalauzière p. 286.
[2]) Nostradamus p. 637 ff.
[3]) Noble Lalauzière p. 300.
[4]) Das. 301.

Provence mit dem französischen Königreiche vereinigt war, brach in Arles eine Verfolgung der Juden aus. Der Wucher, den diese trieben, war nur der Vorwand, Raubsucht der letzte Grund. Eine Horde von Schnittern, die in Folge einer Mißernte keine genügende Arbeit gefunden hatte [1]), fiel in Arles über die Juden her, drang in die Synagoge und Häuser, und plünderte sie [2]), tödtete zwei Frauen und zwang ungefähr 50 Personen zur Taufe [3]). Von da wälzte sie sich über die ganze Provence und verübte überall die gröbsten Excesse gegen die Juden, die sich vergeblich an den König Carl VIII. um Schutz wandten. Letzterer zeigte sich den Juden wenig geneigt. Er legte den in Marseille wohnenden (1487), als die Stadt deren Verbannung verlangte, harte Beschränkungen in Betreff ihrer Geldgeschäfte auf [4]), schloß sämmtliche Juden von allen öffentlichen Aemtern aus. Auf seine Verordnung sich berufend, verbot ihnen die Stadt Arles am 11. Mai 1488 sogar die Funktion als Makler [5]) und vertrieb sie um 1493 vollends aus ihrem Gebiete. Der Pöbel fiel über die Juden her und mißhandelte sie. Die in der rue-neuve gelegene Synagoge wurde bis auf den Grund zerstört und die Steine derselben wurden zur Ausbesserung des Walles in der Nähe des Thores des Marché-neuf verwendet [6]). Als viele der Vertriebenen im März 1496 nach Arles kamen, um ihre Schuldforderungen einzu-

---

[1]) V. Noble Lalauzière p. 312, wo jedoch die Zeit nicht richtig angegeben ist.

[2]) V. Depping p. 389.

[3]) V. Steinschneider Katalog der Münchener hebr. Handschriften p. 104. cod. 271.

[4]) Depping p. 340, Bédaride p. 321.

[5]) Noble Lalauzière p, 309.

[6]) Das. p. 312. Vgl. Menken a. a. O. p. 350. Judæi, in quos seviebat plebs, ne major tumultus in urbe excitaretur, Caroli VIII, autoritate et diplomate urbe et Arelatensium agris 1493 enpulsi sunt.

kassiren, gestattete ihnen die Stadt den ferneren Aufenthalt nicht, so große Summen sie auch für dessen Gewährung boten [1]). Durch ein königliches Decret vom Jahre 1498, das aber erst um 1501 zur vollen Ausführung kam, wurden die Juden aus der ganzen Provence verbannt [2]), mit Ausnahme des päpstlichen Gebietes von Avignon und Venaissin, wo sie zum Theile eine Zuflucht gefunden hatten.

Mit blutendem Herzen schieden die Unglücklichen für immer von den lieblichen, gesegneten Fluren, auf denen ihre Vorfahren schon fünfzehn hundert Jahre vorher gewandelt sind. Sie wurden aus dem Lande gejagt, wie Kinder in unverdientem Hasse aus dem Vaterhause gestoßen werden. Das Verbannungsdecret blieb drei Jahrhunderte in Kraft und nur wenige Juden wurden später da und dort stillschweigend geduldet. Das provenzalische Parlament verbot noch am 26. Februar 1773 den Juden außer an den bestimmten Markttagen in Arles Handel zu treiben, und verfügte am 11. September 1775 ihre Ausweisung aus mehreren Orten der Provence, wo sie sich in geringer Zahl niedergelassen hatten [3]).

Die französische Revolution öffnete ihnen die Thore und sühnte das alte an ihnen begangene Unrecht. In der Provence bildeten sich neue Gemeinden, aber in Arles weilen nur einige jüdische Familien. Die Stadt hat seit der Zeit, in der sie die Juden aus ihren Mauern vertrieben hat, ihre frühere commercielle Bedeutung verloren. Im Jahre 1843 waren indeß von 5 Richtern des Tribunals daselbst 3 Juden. So groß ist der Umschwung, der sich in Frankreich vollzogen hat [4]).

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Noble Lalauzière p. 314.
[2]) Depping und Bébaribe a. a. O. Nostradamus p. 721.
[3]) V. Haller des juifs en France p. 81.
[4]) V. Archives Ser. IV. p. 694.

Die Religionsphiloſophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Araber.

(Fortſetzung.)

Zur Beſchreibung der einzelnen Sinne übergehend erklärt A. b. D. mit Ariſtoteles, dem er überhaupt ſeine Darſtellung der äußeren Sinneswahrnehmungen entlehnt[1]), den Taſtſinn für eines der charakteriſtiſchſten Merkmale des animaliſchen Lebens. Diejenigen Weſen, denen der Taſtſinn verſagt ſei, könnten als Lebeweſen im eigentlichen Sinne nicht betrachtet werden. Wenn man nämlich auch den Pflanzen zwar Seele und Leben nicht abſprechen könne, ſo verſteht man unter „Lebeweſen" (בעלי חיים) doch nur ſolche Weſen, denen die Fähigkeit zu Sinneswahrnehmungen innewohnt. Unter allen Sinnen aber iſt der Taſtſinn der allgemeinſte. Während jeder der anderen Sinne bei der einen Art von Lebeweſen oder Thieren ſich findet, bei einer anderen wieder nicht, giebt es gar kein Weſen, das überhaupt zu Sinneswahrnehmungen befähigt iſt, dem der Taſtſinn fehlte[2]). Die Mannigfaltigkeit der uns durch den Taſtſinn ver-

[1]) Wir beſchränken uns daher auch in unſerer Darſtellung auf diejenigen Punkte, an welche wir eine Bemerkung zu knüpfen haben.

[2]) Arist. de anim. II, 2. 413, a. 32. *φανερὸν δ' ἐπὶ τῶν φυομένων· οὐδεμία γὰρ αὐτοῖς ὑπάρχει δύναμις ἄλλη ψυχῆς. τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῷον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως. καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μηδ' ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ' αἴσθησιν ζῷα λέγομεν καὶ οἰ ζῆν μόνον. αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἁφή κ. τ. λ.*

mittelten Wahrnehmungen iſt aber eine ſo große, daß dadurch die Vermuthung entſtanden iſt, der Taſtſinn ſei nicht ein Sinn, ſondern die Vereinigung mehrerer Sinne, die, weil ſie alle ihren Sitz im Fleiſche haben, als ein Sinn empfunden werden[1]). Auf eine Prüfung dieſer Anſicht will jedoch unſer Philoſoph ſich nicht einlaſſen, da derartige Unterſuchungen mit dem Plan ſeines Werkes nicht vereinbar ſeien. Den Geſchmackſinn betreffend heben wir als bemerkenswerth hervor, daß A. b. D. gleich Saadia, abweichend von Ariſtoteles und darin wahrſcheinlich dem Theophraſt folgend, neun verſchiedene Geſchmacksarten aufzählt[2]).

Seine Darſtellung der äußeren Sinneswahrnehmungen ab-

---

[1]) Das geht auf Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 413: „und es iſt am wahrſcheinlichſten, daß dieſe Kraft nicht eine Art iſt, ſondern ein Genus für vier Kräfte, welche zugleich in der ganzen Haut verbreitet ſind; die Eine giebt das Urtheil über den Gegenſatz, welcher zwiſchen dem Warmen und Kalten ſtattfindet" u. ſ. w., „nur daß ihre Vereinigung zugleich in einem Organe iſt, welches die Meinung von ihrer Einheit im Weſen hervorbringt".

[2]) Em. Ram. S. 27 Text, deutſche Ueberſ. S. 35 והוא אשר ישיג בו תשעה טעמים. המתוק, והדשן, והמלית, והמר, והחריף וכולם חמים. והעפיץ, והקובץ, והחמוץ והתפל וכולם קרים. In derſelben Reihenfolge mit unweſentlicher Veränderung werden die neun Geſchmacksarten von Saadia aufgezählt. Emunoth we-Deoth II. S. 43 ed. Leipz. ושרשי הטעם תשעה המתוק והדשן והם חמים לחים, והמר והמליח והחריף והם חמים יבשים, והקובץ והחמיץ והעפיץ והם יבשים קרים והתפל והוא קר לח. Ariſtoteles ſpricht nur von ſieben Geſchmacksarten de sensu 4, 442. a, 19; daſ. 7, 448. a, 15. Am Schluſſe des vierten Buches ſeiner Schrift de sensu weiſt Ariſtoteles allerdings auf eine weitere Erörterung über dieſen Gegenſtand hin, die er anderswo geben wolle. Möglicher Weiſe hat dieſe uns verloren gegangene Erörterung (*ἐν τῇ φυσιολογίᾳ τῇ περὶ τῶν φυτῶν*) dem Theophraſt zur Quelle gedient bei der Aufſtellung ſeiner neun Geſchmacksarten Theophrast. hist. plant. 6, 4. Vielleicht iſt die genauere Kenntniß dieſes Gegenſtandes zu den Arabern durch Galen's Schrift *περὶ χυμῶν* gekommen, die von Thabet (geſt. 901) in's Arabiſche überſetzt worden iſt. Wenrich de auctorum graecorum versionibus etc. Lipsiae. 1842. Auch die Encyclopädie der lauteren Brüder hat die neun Geſchmacksarten vgl. Dieterici. Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert S. 29.

ſchließend geht A. b. D. zu der der inneren Sinneswahrnehmungen mit folgender Bemerkung über: „Die von uns bisher erwähnten Sinne (Taſtſinn, Geſchmack, Geruch, Gehör und Geſicht) ſind gleichſam die Späher und Kundſchafter, die das Begehrungsvermögen in die Nähe und in die Ferne zu den wahrnehmbaren Dingen ausſendet, und durch die Ausſagen derſelben erlangt die Seele ihre Kenntniß von den Außendingen". Aber nicht nur die äußeren Sinne ſtehen, wie ſich A. b. D. hier ausdrückt, im Dienſte des Begehrungsvermögens, ſondern dieſem Vermögen ſind die ſämmtlichen Kräfte der Thierſeele, ſowohl die Wahrnehmungsſinne wie die Kraft der Bewegung, untergeordnet, damit dasſelbe durch deren Hülfe vor dem Schädlichen fliehe und ſich dem Angenehmen nähere [1]).

Die fünf äußeren Sinne gehen alle vom Gemeinſinn aus und theilen ihm, als ihrem Centrum, ihre Wahrnehmungen mit, damit ſo die Erfahrungen des einen Sinnes durch ſeine Vermittlung auch jedem der anderen zu Gute kommen. Indem der Gemeinſinn die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne ſammelt und ſichtet, macht er ein Urtheil über dieſelben wie über die wahrgenommenen Dinge erſt möglich, erſpart dadurch Thieren und Menſchen, denen dieſer Sinn gemeinſam iſt, viele Mühe und bewahrt ſie vor Täuſchungen in den zur Erhaltung des Lebens nothwendigſten Verrichtungen. So verdanken wir z. B. erſt der Vermittlung des Gemeinſinnes das Urtheil, daß dieſe

[1]) Em. Nam. S. 26 Text, deutſche Ueberſ. S. 35; daſ. S. 30 Text, deutſche Ueberſ. S. 39. Ibn-Sina (Schahreſt. II. S. 312): „Und ſie hat zwei Zweige, der eine Zweig wird der begehrende genannt, und das iſt eine Kraft, welche zu einer Bewegung antreibt, wodurch von den eingebildeten Dingen nothwendige oder nützliche aus dem Verlangen nach Vergnügen nahegebracht werden; der andere Zweig heißt der zornige, und das iſt eine Kraft, welche zu einer Bewegung antreibt, wodurch die vorgeſtellte Sache als eine ſchlechte oder verderbliche aus Verlangen nach der Ueberwindung zurückgeſtoßen wird".

bestimmte, von außen gelb und innen weiß aussehende Masse Brod sei und die dem Menschen zuträglichste Nahrung enthalte, während wir ohne die Aussage dieses Sinnes jede Speise auf's Neue einer Prüfung unterziehen müßten und so, indem wir möglicher Weise auf schädliche Stoffe geriethen, gar leicht der Gefahr einer Vergiftung u. dgl. ausgesetzt wären [1]).

Obschon der Gemeinsinn nach dieser Darstellung eigentlich den Uebergang von den äußeren zu den inneren Sinnen bildet, wird derselbe von A. b. D. nach dem Vorgange Ibn-Sîna's [2]) doch schon zu den inneren Sinnen gerechnet. Als der nächste unter den inneren Sinnen kommt das Abbildungsvermögen (חוש המצייר) an die Reihe. Die Funktion desselben besteht darin, die von den wahrgenommenen Dingen empfangenen Eindrücke festzuhalten, um uns in den Stand zu setzen, nachdem die Dinge selbst dem Bereich der äußeren Sinne entrückt sind, uns deren Formen zu vergegenwärtigen. Während die Thätigkeit des Gemeinsinns aus den von einem gegenwärtigen Gegenstand empfangenen einzelnen Sinneseindrücken ein Gesammtbild erzeugt, stellt das Abbildungsvermögen uns einen abwesenden Gegenstand als gegenwärtig dar [3]).

---

[1]) Em. Nam. S. 28 Text, deutsche Uebers. S. 36.

[2]) Schahreştâni II. S. 314. vgl. auch Kosari V, 12. (Siehe folgende Anmerkung.)

[3]) Ibn-Sina (Schahrest. II. S. 314): „Ferner die Einbildungskraft (? vgl. weiter unten) und die abbildende Kraft und das ist eine Kraft, welche in der vorderen Höhlung des Gehirns liegt, um das zu bewahren, was der Gemeinsinn von den Sinnen aufgenommen hat und worin es nach dem Verschwinden der Wahrnehmungen bleibt". Jehuda Halewi giebt Kosari V, 12, wie auch schon Kaufmann (die Theologie des Bachja Ibn Pakuda S. 12 Anm. 4) erkannt hat, eine Darstellung der Psychologie des Ibn-Sîna; so leicht jedoch, wie Kaufmann meint, läßt sich die dort herrschende, zum Theil sicherlich durch Textverderbniß und Uebersetzungsfehler erzeugte Verwirrung nicht überwinden. Wir wollen in den folgenden Anmerkungen auf die Darstellung im Kosari Rücksicht nehmen und eine Berichtigung des Textes versuchen. Die Darstellung A. b. D.'s bietet uns hierfür eine geeignetere Grundlage, weil sie

Der dritte unter den inneren Sinnen iſt das Einbildungs- oder Kombinationsvermögen, d. i. dasjenige Vermögen, das beim Thiere als Kraft der Einbildung, beim Menſchen als Kombinationskraft bezeichnet wird, und deſſen Funktion darin beſteht, die an den Dingen wahrgenommenen ſinnlichen Formen miteinander zu verſchmelzen und aus denſelben eine neue, nicht wahrgenommene Form zuſammenzuſetzen. So wird z. B. durch die Einbildungskraft aus den wahrgenommenen Formen von Menſch und Pferd eine neue Form, halb Menſch halb Pferd, zuſammengeſetzt und aus den wahrgenom-

---

ohne Zweifel die Ausführungen Ibn-Sîna's klarer und durchſichtiger als Schahreſtâni wiedergiebt. Gleich zu Anfang wird übrigens in dem uns vorliegenden Text des Koſari (ed. Caſſel. S. 387) die Beſchreibung zweier durchaus verſchiedener Seelenkräfte ineinander geſchoben. Es heißt daſelbſt: אכל הנסתרות תחלתם ההרגשה המשתתפת, כי אשר איננו ערב ואשר הוא ערב לא יושגו כי אם בנסיון[.] וצריך לקבוע כח יצורי לשמור צורות המורגשות וגו׳. Die Beſchreibung des Gemeinſinns geht nur bis zu dem Worte וצריך. Die Eigenſchaften der Dinge, ſagt J. h. L., können freilich nur durch Erfahrung kennen gelernt werden, der Gemeinſinn vermittelt jedoch die Erfahrungen des einen Sinnes an den anderen und überhebt uns dadurch der Nothwendigkeit, fortwährend dieſelben Erfahrungen wiederholen zu müſſen. (Vgl. oben S. 204). Mit dem Worte וצריך beginnt die Beſchreibung einer neuen Kraft, des כח יצורי = כח המצייר bei A. b. D. Dieſe Beſchreibung lautet: וצריך לקבוע כח יצורי לשמור צורות המורגשות. Die dann folgenden Worte bedürfen einer Emendation. In denſelben ſoll, wie ich glaube, der Unterſchied zwiſchen dem כח יצורי und dem כח זוכר angegeben werden, dieſer beſteht aber, wie wir ſpäter ſehen werden, in der Pſychologie Ibn-Sîna's darin, daß der כח יצורי die durch ſinnliche Wahrnehmung gewonnene Anſchauung, der כח זוכר aber das über das unmittelbar Wahrgenommene hinausgehende Urtheil, alſo dasjenige vergegenwärtigt, was eigentlich in der Wahrnehmung ſelbſt nicht mitgegeben iſt. Weil beide Sinne auf die Vergegenwärtigung eines Vergangenen, der eine auf die einer Anſchauung, der andere auf die eines Urtheils, gerichtet ſind, hält es Jehuda Halewi für nöthig, um einer Verwechſelung vorzubeugen, von vornherein auf dieſen Unterſchied hinzuweiſen. Es iſt mithin zu leſen: נמשך] (sc.: היצורי) והיא אל] ההרגשת המשתתפת (auf die durch den Gemeinſinn erlangte Geſammtanſchauung von den Dingen), והכח הזוכר השומר לשמור בו הענינים [אינם] מושגים מהמורגשות.

menen Formen von Mohnkern und Melone die Form eines Mohnkerns von der Größe einer Melone [1]). Dieſe willkürlich erzeugten Formen können ſich zwar in einzelnen Fällen nachträglich als auch in der Wirklichkeit vorhanden erweiſen, in vielen Fällen aber ſtellen ſie ſich als eine von uns erzeugte Täuſchung heraus, der in der Wirklichkeit Nichts entſpricht [2]). Vermittelſt der Einbildungskraft, die in gewiſſem Sinne die höchſte unter den

[1]) Em. Kam. S. 29 Text, deutſche Ueberſ. S. 37. A. b. D. nennt dieſe Kraft: מדמה ומחשב. Ibn-Sîna (Schahreſt. II. S. 315): „Die Kraft aber, welche in Beziehung auf die thieriſche Seele Vorſtellungsvermögen und in Beziehung auf die menſchliche Seele Denkvermögen heißt, iſt eine Kraft, welche in der mittleren Höhlung des Gehirns an dem Wurm liegt und zu deren Weſen es gehört, von dem was in der Einbildungskraft iſt, Eines mit dem Anderen zu verbinden nach Maßgabe des freien Willens"; ähnlich in der Disputation zwiſchen Sabäern und Rechtgläubigen (Schahreſt. II. S. 29), in der überhaupt den Sabäern vielfach Anſichten des Alfarabi und Ibn-Sîna in den Mund gelegt werden. Die Wiedergabe dieſes Vermögens als „Vorſtellungsvermögen" (bei den Thieren) und „Denkvermögen" (beim Menſchen) ſcheint mir jedoch unrichtig zu ſein. Nachdem der Ueberſetzer des Schahreſt. für die „Abbildungskraft" (A. b. D. כח המצייר) irrthümlich die Bezeichnung: „Einbildungskraft" gebraucht hat, ſteht ihm hier dieſe Bezeichnung nicht mehr zur Verfügung, während die Beſchreibung des כח מדמה ומחשב bei Schahreſt. wie bei A. b. D. keinen Zweifel darüber läßt, daß erſt unter כח מדמה die ariſtoteliſche *φαντασία* und unter מחשב nicht das „Denkvermögen", ſondern das Kombinationsvermögen zu verſtehen ſei. Im Koſari (S. 390 ed. Caſſel) wird das Einbildungsvermögen oder die Phantaſie כ ח ה י צ ר י genannt, was mit dem כח היצורי (= כח המצייר bei A. b. D.) nicht verwechſelt werden darf. Was aber beim Thiere der כח היצרי, iſt beim Menſchen der כח מחשבי. Koſari S. 390: והכח היצרי בהשתמש בו המחשבי יקרא י צ ר י וכשהשתמש בו המדבר יקרא מחשבי (Unter dem erſten המחשבי iſt hier das thieriſche Vermögen zu verſtehen, das bei A. b. D. ריעוני heißt, während das zweite מחשבי mit dem מחשב bei A. b. D. identiſch iſt. Die Ungeſchicklichkeit des Ueberſetzers, für verſchiedene Seelenvermögen gleichlautende Ausdrücke zu gebrauchen, hat die hier herrſchende Verwirrung verſchuldet.) Dem entſprechend werden auch S. 393 יצרי ומחשבי verbunden wie bei A. b. D. מדמה ומחשב.

[2]) Aristot. de anim. III, 3. 428 a, 11. *αἱ μὲν (sc. αἰσθήσεις) ἀληθεῖς ἀεὶ, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς.* Metaph. IV, 5, 1010. b, 2. *οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστὶν ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει.*

animalischen Seelenkräften ist, kommen die so merkwürdigen, manchen Thieren eigenthümlichen Verrichtungen zu Stande. So erzeugt der Purpurwurm durch sie aus dem Ueberschuß seiner Nahrung die mandelförmigen Gebilde, die Biene die Waben aus dem Honigseim. Man muß sich jedoch hüten, die Verrichtungen dieses animalischen Seelenvermögens etwa denen der menschlichen Vernunft gleichzusetzen. Denn während die menschliche Vernunft befähigt ist, immer neue Erfindungen zu machen und sich zur Ausführung der von ihr ersonnenen Schöpfungen der mannigfachsten Stoffe zu bedienen, also eine Wabe z. B. je nach Belieben aus Wachs, oder auch aus Gold, Silber, Eisen, Holz oder Stein herzustellen, bleibt das Thier immer nur auf eine Verrichtung und zur Ausführung derselben auf ein einziges Material beschränkt [1]). Der Mensch handelt eben, wenigstens solange als er seiner Sinne mächtig ist, mit Bewußtsein und setzt sich selber seine Zwecke, während das Thier sich seiner Handlungen nicht bewußt ist und selber die Zwecke nicht kennt, deren Erfüllung es im Dienste höherer Mächte stehend mit der größten Emsigkeit und Beharrlichkeit betreibt. Darin unterscheidet sich das Thier kaum in irgend Etwas von der Pflanze. Wie die Entwicklung der Pflanzen stets unverändert innerhalb bestimmter Grenzen verläuft, wie diese in ihren Formen und Gestalten, in Blättern und Blüthen, in Farben und Gerüchen stets eine gewisse Gleichartigkeit und den ihnen eigenen Gattungscharakter bewahren, so daß in dieser unbewußten und doch so zweckvollen Entwicklung unverkennbar der Einfluß höherer, bewußter Mächte zu Tage tritt, so muß auch die instinktive Thätigkeit der animalischen Wesen durch eine ähnliche Einwirkung höherer Mächte erklärt werden. Den Stoff für ihre Thätigkeit nimmt die Einbildungskraft aus dem im

[1]) Selbstverständlich ist hier nur von der praktischen Vernunft die Rede. Vgl. Zeller, Philos. d. Griechen II. 2. Abth. S. 450 Anm. 1.

Abbildungsvermögen, der Vorrathskammer der Sinne, aufbewahrten Formen, her, die ſie bald trennt, bald zuſammenſetzt und mit Hülfe des Gemeinſinns zu einem Geſammtbild vereinigt, ſo daß uns die neuentſtandene Form wegen der einzelnen, von uns ja wirklich wahrgenommenen Formen auch in der von uns erzeugten Zuſammenſetzung bekannt erſcheint. Auf dieſe Weiſe erklären ſich z. B. die durch Träume und Geſichte entſtehenden Täuſchungen [1]). Da das Kombinationsvermögen des Menſchen in Folge ſeines Zuſammenhanges mit der Einbildungskraft gleichfalls ſo gut falſche wie wahre Vorſtellungen erzeugt, ſo iſt es ſchon darum nicht zu billigen, wenn dieſes, inſoweit es mit der Einbildungskraft identiſch iſt, noch der Thierſeele angehörende Vermögen mit der menſchlichen Vernunft in Zuſammenhang gebracht wird, denn dieſe iſt durchaus nicht als eine aus der Thierſeele ſich entwickelnde, ſondern als eine neue von außenher hinzutretende göttliche Kraft zu betrachten [2]).

Die Urtheilskraft (כח הדעיתי) iſt ein animaliſches Seelenvermögen, das die damit ausgeſtatteten Weſen befähigt, über die ſinnlich wahrgenommenen Dinge ein, über den In-

[1]) Arist. de somniis. 462. a, 15. *ἐκ δὴ τούτων ἁπάντων δεῖ συλλογίσασθαι ὅτι ἐστὶ τὸ ἐνύπνιον φάντασμα μέν τι καὶ ἐν ὕπνῳ κ. τ. λ.* daſ. 28. *οὐδ' ὅσαι δὴ ἐν τῷ ὕπνῳ γίνονται ἀληθεῖς ἔννοιαι παρὰ τὰ φαντάσματα ἀλλὰ τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾖ, ἢ καθεύδει, τοῦτ' ἐστὶν ἐνύπνιον.* Daß auch die Thiere träumen, wie A. b. D., indem er die Träume aus einer animaliſchen Seelenkraft erklärt, als ſelbſtverſtändlich vorausſetzt, nimmt auch Ariſtoteles an de somniis. 2, 463. b, 12. Vgl. Ibn-Sîna Schahreſt. II. S. 330.

[2]) Em. Ram. S. 30 Text. Wie die Stelle uns vorliegt, iſt dieſelbe abſolut unverſtändlich. Sie iſt vielleicht in folgender Weiſe zu emendiren: ולזה [איננו] טוב מה שנדמה זה הכח מצד שהוא מדמה אל הכח השכלי, רצוני (d. h. die Kraft, הכח אשר הוא על מבעו הראשון (ה)בהמי וכבר היה מחשב die beim Menſchen zum מחשב wird, beim Thiere aber auf der Stufe des מדמה) bleibt [vielleicht: מ כ ח אלהי מחוץ כמו שנזכר ביכולת המחקה.

halt der Wahrnehmung ſelbſt hinausgehendes Urtheil zu faſſen. Auf dieſe Kraft iſt es z. B. zurückzuführen, wenn das Lamm, indem es den Wolf erblickt, ihn als einen von ihm zu fliehenden Feind betrachtet, ſeinen Hirten hingegen als einen ſeines Vertrauens werthen Freund, denn in der Wahrnehmung des Wolfs und des Hirten an ſich iſt der Inhalt dieſes Urtheils doch keineswegs gegeben. Durch Urtheile dieſer Art werden Thiere wie Menſchen noch vor aller Erfahrung dazu beſtimmt, ſich dieſem zu nähern und vor jenem zu fliehen. Fahren wir z. B. dem Säugling mit der Hand nach dem Auge, ſo ſchließt er daſſelbe, obwohl er noch niemals durch uns eine Verletzung erlitten hat; ein ähnliches Urtheil liegt dem Verhalten des Kindes zu Grunde, das ſich, wenn wir ihm die Hand, die es gehalten, entziehen wollen, feſt an uns klammert [1]).

Die Kraft des Gedächniſſes dient zwar gleichfalls dazu, dasjenige feſtzuhalten, worauf unſere Aufmerkſamkeit nicht mehr gerichtet iſt, dennoch aber muß ihre Thätigkeit von der der Abbildungskraft genau unterſchieden werden. Mit Hülfe der Abbildungskraft werden nämlich nur die an den Dingen gemachten ſinnlichen Wahrnehmungen in der Erinnerung aufbewahrt, das Gedächtniß hingegen bringt uns die von uns gefaßten

---

[1]) Ibn-Sîna. Schahreſt. II. S. 315: „Ferner die Vorſtellungskraft (wir haben die dem Sinn entſprechendere Bezeichnung: „Urtheilskraft" gewählt), iſt eine Kraft, welche am Ende der mittleren Höhlung des Gehirns liegt und die nicht ſinnlich wahrgenommenen Bedeutungen, welche in den partiellen Wahrnehmungen exiſtiren (A. b. D.: במשפטים חלקיים בלתי מורגשים), erfaßt z. B. die Kraft, welche das Urtheil abgiebt, daß der Wolf zu fliehen ſei, das Junge aber Zuneigung erfahren müſſe". Jehuda Halewi nennt dieſe Kraft (Koſari, S. 388): כח המחשבי. Die Worte von והכח המחשבי bis אל הזכרון ſind jedoch ſo korrumpirt, daß wir auf den Verſuch, den urſprünglichen Wortlaut wiederherzuſtellen, verzichten müſſen. Hingegen findet ſich Etwas weiter (S. 390) folgende Definition dieſer Kraft: ואחריו הכח המחשבי והוא כח השופט דן על דבר שראוי שיבוקש ועל דבר שראוי להדחק ממנו. Dies ſtimmt ganz mit Schahreſt. und A. b. D. überein; vgl. oben S. 207 Anmerk. 1.

und über die ſinnliche Wahrnehmung hinausgehenden Urtheile über die Dinge in Erinnerung, nachdem unſere Aufmerkſamkeit ſich von dieſen längſt abgewendet hat. Allerdings ſteht die Wirkſamkeit dieſer beiden Kräfte, namentlich bei den Thieren, die ja die Kraft des Gedächtniſſes gleichfalls beſitzen, oft in inniger Verbindung miteinander. So weckt z. B. die der Abbildungskraft angehörende Erinnerung an irgendeinen Ort oder irgendeine Geſtalt zugleich die vom Gedächtniß aufbewahrte Erinnerung an das, was an dieſem Orte oder von dieſer Geſtalt uns Angenehmes oder Unangenehmes widerfahren iſt. Darum flieht das Thier ein Haus, in dem ihm einmal ein Schmerz zugefügt worden, und ſucht hingegen ein anderes auf, wo es einmal etwas Angenehmes erfahren hat [1]).

Zu dieſen zehn, den fünf äußeren und fünf inneren, Sinnen, tritt aber auch noch die Kraft der Bewegung hinzu, die zwiefacher Art iſt und einerſeits die Ortsbewegung, andererſeits die Bewegung des Pulſes und der Athmungswerkzeuge hervorbringt. Zwiſchen dieſen beiden Arten der Bewegung beſteht der hauptſächlichſte Unterſchied darin, daß die Ortsbewegung eine freie und vom Willen ge-

[1]) Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 315: „Ferner die aufbewahrende, erinnernde Kraft, und das iſt eine in der hinteren Höhlung vom Gehirne liegende Kraft, welche das, was die Vorſtellungkraft (bei uns: Urtheilskraft) von den nicht wahrgenommenen Bedeutungen in den Wahrnehmungen erfaßt hat, aufbewahrt und die Beziehung der aufbewahrenden Kraft zur Vorſtellungskraft (Urtheilskraft) iſt wie die Beziehung der Einbildungskraft (Abbildungskraft) zum Gemeinſinn, nur daß es ſich bei jener über die Bedeutungen (A. b. D.: עניינים), bei dieſer über die Formen handelt". (Siehe eben S. 206 Anmerk.). Jehuda Halewi (Koſari S. 390) ſtimmt hier genau mit Ibn-Sina und A. b. D. überein. Bemerkenswerth iſt, daß A. b. D. die von Ibn-Sina und auch von Jehuda Halewi erwähnten Gehirntheile, in denen die einzelnen Kräfte ihren Sitz haben, durchweg mit Stillſchweigen übergeht, vielleicht um auch den Schein einer materialiſtiſchen Auffaſſung des Weſens der Seele zu verhüten. (Siehe oben S. 123).

leitete, die Bewegung des Pulſes und der Athmungswerkzeuge hingegen eine naturnothwendige und unfreiwillige iſt [1]).

Wie das Pflanzenleben, ſo umfaßt auch das Thierleben in ſich wieder unzählige Abſtufungen, von denen die unterſte ſich faſt noch mit dem Pflanzenleben berührt, während die oberſte, wie ſie z. B. der Affe darſtellt, der Menſchennatur ſchon ziemlich nahe kommt. Es bedarf aber trotzdem noch einer weſentlich höheren und über das Thierleben hinausgehenden Entwicklung, damit in dem Organismus die Vollkommenheiten der Menſchenſeele zur Erſcheinung gelangen. Mit den auch dem Menſchen verliehenen Kräften der Pflanzen- und Thierſeele vereinigt ſich in der menſchlichen Seele noch die Vernunft als eine dem Menſchen allein eigenthümliche Kraft, die derſelbe zuerſt freilich nur der Möglichkeit nach und erſt ſpäter auch in Wirklichkeit beſitzt. Die der menſchlichen Vernunft eigenthümliche Denkthätigkeit unterſcheidet ſich dadurch von der der Thiere, daß ſie nicht gleich dieſer auf einzelne Vorſtellungen beſchränkt iſt, ſondern auch allgemeine Begriffe zu bilden vermag. Der Menſch allein iſt befähigt, aus den verſchiedenen, von ihm gemachten Wahrnehmungen das Allgemeine und Gemeinſame herauszufinden, er beſitzt das Vermögen der Abſtraktion, während das Thier ſelbſt im günſtigſten Falle nur zu einem Einzelurtheil über ſeine Wahrnehmungen zu gelangen vermag [2]).

In der menſchlichen Seele ſind gewiſſermaßen zwei verſchiedene Kräfte zu unterſcheiden, die ſich nach zwei verſchiedenen

---

[1]) Daß auch die Verrichtungen der Thiere und Kinder in gewiſſem Sinne als freiwillige gelten können, ſagt Ariſtoteles Eth. Nicom. III, 3. 1111, a. 24. *ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ διὰ ἐπιθυμίαν, πρῶτον μὲν γὰρ οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζῴων ἑκουσίως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες.* Daſ. III, 4. 1111, b. 8. *τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ. κ. τ. λ.*

[2]) Em. Ram. S. 32 Text, deutſche Ueberſ. S. 41.

Richtungen hin erſtrecken. Die Kraft der ſpekulativen Vernunft iſt nach oben gerichtet, durch ſie wird die menſchliche Seele von Stufe zu Stufe bis zur höchſtmöglichen Vollkommenheit der Erkenntniß geführt [1]; die Kraft der praktiſchen Vernunft hingegen iſt nach unten gerichtet, auf die irdiſche Welt, ſie iſt die Erfinderin der Künſte, giebt der menſchlichen Seele die Anleitung zu einem würdevollen ſittlichen Verhalten, ſie trifft auf dem Gebiete der Sittlichkeit, des Privat- und Staatslebens die Unterſcheidung zwiſchen dem, was angemeſſen und unangemeſſen iſt, und führt die Herrſchaft über die niederen Seelenkräfte [2]. Selbſt die höchſte unter den animaliſchen Seelenkräften, das Begehrungsvermögen, iſt der praktiſchen Vernunft unterworfen [3] und ſoll von deren Urtheil im Erſtreben des Einen und im Verwerfen des Anderen ſich leiten laſſen [4]. Sie ſelber aber ſteht wieder im Dienſte der ſpekulativen Vernunft, denn indem ſie dem Menſchen die Anleitung zu einem wahrhaft

---

[1]) Em. Ram. S. 32 Text, deutſche Ueberſ. S. 42; daſ. S. 45 Text, deutſche Ueberſ. S. 57. An der erſten Stelle iſt der Text nicht in Ordnung, da die Erkenntniß der Engel oder ſekundären Geiſter nicht, wie es dort heißt, als das letzte Ziel der menſchlichen Erkenntniß bezeichnet werden kann. Was gemeint iſt, ergiebt ſich aus der zweiten Stelle, wo es heißt: אופן תשכיל למעלה בו יקבל מן המלאכים החכמות (S. 32 Text) תביט zu leſen, was auch aus dem Schluß dieſes Paſſus ובואת ההכמה אשר לה אל וה הצד, תעלה אל מדרגות השלמות בידיעות (מדרגה אחר מדרגה) hervorgeht. Das Schauen der Engel, d. i. die prophetiſche Offenbarung, gewährt dem Menſchen die höchſte Erkenntniß.

[2]) Em. Ram. S. 32 Text, deutſche Ueberſ. S. 42. Vgl. Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 315. 317. Alfarabi Principia (in Sepher ha-Aſſiph. Leipzig 1849 ed. Philipowsky) S. 2: והכח המדבר הוא אשר בו יאחזו האדם החכמות והמלאכות, ובו יבדיל בין הנאה והמגונה מן המעולות והמזוח. ובו יחשוב מה שראוי שיעשה ושלא יעשה וישיג בו כמו כן המועיל והמזיק והערב וכלתי ערב. והמדברת ממנה עיונית וממנה מעשית וגו'.

[3]) Vgl. oben S. 204.

[4]) Jehuda-Halewi. Koſari V, 12. S. 395: והנפש המדברת כשהיא מקבילה אל החכמות נקראת מעולתה שכל עיוני וכאשר מקבילה לגבור הכחות הבהמיים נקראת מעולתה הנהגה, ונקראת שכל מעשי.

ſittlichen Verhalten und zur Ausbildung einer charakterfeſten Geſinnung giebt, hebt ſie die Seele auf eine höhere Stufe und verleiht dadurch der ſpekulativen Vernunft die Fähigkeit, die von den Engeln oder ſekundären Intelligenzen ihr zuſtrömenden Eingebungen umſo ſchneller und tiefer in ſich aufzunehmen [1]). Sämmtliche im Menſchen zur Vereinigung gelangende Seelenkräfte, die Kräfte der Pflanzen- und Thierſeele wie die Kraft der praktiſchen Vernunft, haben mithin die Aufgabe, der ſpekulativen Vernunft zu dienen, die als die höchſte Seelenkraft und als das Organ der Wiſſenſchaft gewiſſermaßen die Brücke bildet zwiſchen dem Menſchen einerſeits und den Engeln und Gott andererſeits [2]).

Indem A. b. D. hier angelangt ſich der Frage nach der Einheit des Seelenlebens zuwendet, glaubt er mit aller Entſchiedenheit dagegen Verwahrung einlegen zu müſſen, als habe er mit ſeiner Behauptung, daß im Menſchen die Kräfte der Pflanzen-, der Thierſeele und der Vernunft vereinigt auftreten, etwa der Anſicht Plato's zuſtimmen wollen, nach der die menſchliche Seele eigentlich eine Vereinigung dreier verſchiedener Seelen ſei, die auch im Menſchen noch in ihrer Sonderung verharren und von denen eine jede in einem beſtimmten Theil des menſchlichen Körpers ihren Sitz habe [3]). Wie die einzelnen Kräfte der Pflanze oder des Thieres trotz ihrer Verſchiedenheit voneinander in der Pflanzen- oder Thierſeele ihren centralen

---

[1]) Em. Ram. S. 33 Text, deutſche Ueberſ. S. 42: וזה הכח הדברי המעשי יעבד הכח העיוני המלאכותי. Der כח העיוני המל' iſt der *νοῦς ποιητικός* des Ariſtoteles, der zur höchſten Erkenntniß, wie wir ſpäter ſehen werden, nur dann emporſteigen kann, wenn der Menſch durch ſeine praktiſche Vernunft ſich zur höchſten Sittlichkeit entwickelt hat.

[2]) Em. Ram. S. 33 Text: הנה נמצאו מיני הכחות הצמחיות והחיוניות והכח האנושי המעשי, עובדים הכח האנושי העיוני, הוא המדבק בינו ובין המלאכים והאלוה יה' ויה', ואליו תגיע החכמה ודי לה, כי לא ימצא בעולם הטבע כח יותר נכבד מזה ולא כח יעבדהו וה.

[3]) Plato Timaeus pag. 69. D.; daſ. pag. 90. A.

Vereinigungspunkt haben, ſo iſt auch die menſchliche Seele ein einheitliches Weſen, der Centralpunkt, aus dem all' die verſchiedenen im Menſchen ſich äußernden Kräfte, die vegetativen, die animaliſchen und die Vernunftkräfte, hervorgehen [1]).

Daß die Seele, dieſes Wort in ſeiner weiteſten Bedeutung als das Lebensprincip alles Organiſchen gefaßt, ein immaterielles Weſen ſei, iſt ſchon früher nachgewieſen worden [2]). Wie aber verhält es ſich in dieſer Beziehung mit der menſchlichen Seele oder vielmehr mit den dieſer allein eigenthümlichen Vernunftkräften? Die Antwort auf dieſe Frage ergiebt ſich freilich ſchon aus der eben ausgeſprochenen Anſicht über die Einheit des menſchlichen Seelenlebens, denn wenn ſchon das organiſche Leben zu ſeiner Erklärung eines immateriellen Princips bedarf, ſo kann doch auch, ſoll die Einheit des menſchlichen Seelenlebens nicht aufgehoben werden, für die Vernunftkräfte

[1]) Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 318. „Der fünfte Abſchnitt handelt darüber, daß die menſchliche Seele eine Subſtanz iſt" u. ſ. w. „und daß ſie eine, aber ihre Kräfte viele ſind". Unſerem Philoſophen haben aber bei dieſer Auseinanderſetzung wohl vorzugsweiſe die Bemerkungen Saadia's vorgeſchwebt, der die platoniſche Dreitheilung der Seele gleichfalls bekämpft, wie ja A. b. D. auch die Benennung der Pflanzenſeele als נפש, der Thierſeele als רוח und der menſchlichen Vernunft als נשמה dem Saadia entlehnt (vgl. Einleitung Monatsſchrift Jahrg. 1877, S. 473 Anmerk. 2). Saadia ſpricht ſich über dieſen Punkt aus Emunoth we-Deoth Buch VI, S. 98 ed. Leipz. und im handſchriftlichen Jezirakommentar zu I, §. 4. An der letzteren Stelle heißt es: אבן רושם המלאכה בנפש אתה רואהו בגי כחות, והם המחשבה והתאוה והכעס, המחשבה אשר בו תכיר ותבין כל מה תצטרך לידיעתו ולכך נקראת נשמה שנא' ונשמת שדי תבינם, אבל התאוה היא אשר בה מתאוה למאכל ולפיכך נקראת נפש שנא' ונפשו מאכל תאוה, אבל הכעס אשר בו יקצוף וייסר ולכך נקרא רוח שנא' אל תכהל ברוחך לכעוס. Ebenſo Saadia zu Hiob Cap. 1, 6. vgl. Munk Notice sur Saadia S. 8 Not. An die Schriftbeweiſe für dieſe dreifache Benennung der Seele knüpft A. b. D. auch ein Polemik gegen die Anſicht, daß das Weſen der Seele im Blute liege. (Em. Ram. S. 33 Text, deutſche Ueberſ. S. 43). Dieſe bekanntlich von Anan, dem Stifter des Karäerthums, ausgeſprochene Anſicht wird von A. b. D. faſt mit denſelben Worten wie von Saadia (Emunoth. VI. S. 96 ed. Leipz.) widerlegt.

[2]) Siehe oben S. 127.

kein anderes als eben ein immaterielles Princip angenommen werden. Allein die Inkonſequenz der ariſtoteliſchen Pſychologie, die ſich darin bekundet, daß die menſchliche Vernunft einerſeits nur als eine geſteigerte Entwicklung der organiſchen Lebenskraft, andererſeits wieder als ein von außenher hinzutretendes, neues Princip aufgefaßt wird, hat ja bekanntlich auch ſchon dem Ariſtoteles die Durchführung der Einheit des menſchlichen Seelenlebens ſehr erſchwert und zu den ſchwankendſten und einander widerſprechendſten Aeußerungen Veranlaſſung gegeben [1]). Dieſer Mangel aber tritt, wie bei Alfarabi und Ibn-Sîna, ſo auch bei Abraham ibn Daud, wie wir ſpäter ſehen werden, noch viel ſchärfer hervor. Da nun aber thatſächlich, trotz der behaupteten Einheit des Seelenlebens, der vernünftige Theil der menſchlichen Seele von Ariſtoteles und ſeinen arabiſchen Schülern nicht als eine natürliche Entwicklung aus den niederen Seelenkräften, ſondern als ein zu dieſen neuhinzutretendes Princip betrachtet

[1]) Vgl. Zeller. Phſoſ. d. Griechen II, 2. Abth. S. 456: „Die Entſtehung der Seele iſt nach Ariſtoteles im Allgemeinen an die des Leibes gebunden, deſſen Entelechie ſie iſt; er widerſpricht nicht allein der Annahme einer Präexiſtenz, ſondern er erklärt auch ausdrücklich, daß der Keim der Seele im männlichen Samen enthalten ſei und mit ihm vom Erzeugenden in das Erzeugte übergehe. Andererſeits aber weiß er dieſe Erklärung auf den vernünftigen Theil der Seele nicht anzuwenden, da dieſer eben etwas Anderes iſt als die Lebenskraft des Leibes; wiewohl daher auch ſein Keim im Samen ſich fortpflanzen ſoll, wird doch zugleich behauptet, er allein komme von außenher in den Menſchen und ſei in ſein körperliches Leben nicht verwickelt, ſo daß demnach von den ſpäteren Theorieen nicht nur die traducianiſche, ſondern auch die kreatianiſche ſich in gewiſſem Sinne auf Ariſtoteles berufen kann. Aber wie es möglich iſt, daß der Nus, welcher mit dem Körper ſchlechthin Nichts zu thun haben ſoll, und bei welchem ſich doch auch an keine räumliche Einwohnung denken läßt, mittelſt des Samens auf das Erzeugte übergeht, wann und wie ſein Keim ſich mit demſelben verbindet, wie endlich aus den niederen Seelentheilen und der Vernunft, trotz ihres verſchiedenen Urſprungs, ein perſönliches Weſen werden kann, darüber giebt unſer Philoſoph nicht den mindeſten Aufſchluß.

wird [1]), ſo iſt A. b. D. wohl berechtigt, von Neuem die Frage aufzuwerfen, ob auch dieſer vernünftige Theil der menſchlichen Seele als ein immaterielles Princip angeſehen werden müſſe. Wir könnten die hier zur Beantwortung dieſer Frage gegebene Beweisführung füglich übergehen, da die Hauptmomente derſelben gleichfalls dem Ibn-Sîna entlehnt ſind, und A. b. D. zu denſelben nur wenig hinzuzufügen weiß. Allein die Darſtellung A. b. D.'s hat auch hier wieder den nicht zu unterſchätzenden Werth, daß wir den Gedankengang Ibn-Sîna's aus ihr viel genauer als aus den uns ſonſt zugänglichen Quellen kennen lernen [2]).

Dr. Guttmann.

(Fortſetzung folgt.)

Die Tempelpſalmen.

Der Traktat Tamid, welcher ein faſt photographiſch treues Bild von den täglichen Beſchäftigungen beim Cultus im Tempel liefert, ſchließt mit der Aufzählung der Pſalmen, welche die Leviten an je einem Tage vom Chore zu ſingen pflegten: השיר שהיו הלוים אומרים בבית המקדש, nämlich am Sonntag Pſ. 24, Montag 48, Dienſtag 82, Mittwoch 94, Donnerſtag 81, Freitag 93 und an dem Sabbat Pſ. 92. R. Akiba

[1]) Siehe ob. S. 209 Anmerk. 2 unſere Emendation zu Em. Ram. E. 30.

[2]) Die Darſtellung Schahreſtâni's iſt gerade hier arg verſtümmelt und bleibt darum oft ganz unverſtändlich.

motivirte die Auswahl dieser Psalmen und accommodirte sie mit dem jeweiligen Tage (Rosch ha-Schana p. 31 a; Abot di R. Nathan I.). Die Motivirung erscheint allerdings auf den ersten Blick noch seltsamer als die Auswahl. Aber die Thatsache, daß die genannten Psalmen auf die sieben Tage der Woche vertheilt waren, und zum Theil auch die Motivirung wird von der griechischen Version bestätigt. Die sogenannte Septuagintal-Uebersetzung zu dem Psalter hat nämlich in der Ueberschrift zu Ps. 24 (nach ihrer Zählungsweise 23): *Ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ τῆς μιᾶς σαββάτου;* zu Ps. 48 (47): *Ψαλμὸς . . . δευτέρᾳ σαββάτου;* zu Ps. 94 (93): *τετράδι σαββάτου;* zu Ps. 93 (92): *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ,* und zu Ps. 92 (91) wie der hebräische Text: *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου.* Diese Version hat also bei fünf Psalmen die Tagesbestimmung, nur nicht bei Ps. 81, 82. Da sie aber größtentheils mit der Angabe in der Mischna übereinstimmt, so kann man ohne Bedenken annehmen, daß die Tagesüberschrift bei den beiden Psalmen durch Nachlässigkeit der Abschreiber weggelassen worden ist. Zu Ps. 93 oder dem Freitagspsalm hat die Septuaginta noch den Zusatz: *ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ,* „als die Erde bewohnt wurde", d. h. als die Schöpfung vollendet wurde, und der Mensch auf der Erde erschien. Es ist fast dieselbe Motivirung, welche R. Akiba für das Verhältniß dieses Psalmes zum Freitag aufgestellt hat: בששי היו אומרים ה' מלך . . . על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן. — Die syrische Version hat nur bei einem einzigen dieser Psalmen eine Ueberschrift mit der Tagesbestimmung, zu Ps. 24 nämlich: על יומא קדמא דשרי אלהא ועבד בריתא[1]), „für den ersten Tag, an welchem Gott die Schöpfung begonnen hat".

Diese Uebereinstimmung bestätigt nicht nur die Richtigkeit

[1]) Auch diese Angabe stimmt mit R. Akiba's Motivirung überein: בראשון היו אומרים להי׳ הארץ על שם שקנה והקנה.

der Tradition über die tägliche Liturgie im Tempel, sondern auch eine andere Thatsache, nämlich, daß die Ueberschrift mit der Tagesbestimmung bei allen diesen Psalmen im Original-Texte angegeben gewesen sein muß. Denn es ist durchaus unwahrscheinlich, wenn sie im hebräischen Original gefehlt haben sollte, daß der griechische Vertent sie bloß aus dem traditionellen Gebrauche hinzugefügt haben sollte. Auch der syrische Vertent muß die Tagesbestimmung im Originale bei diesen Psalmen vorgefunden haben; der syrische Text hat aber nur die für den Sonntag beibehalten, weil der Epigraphist, dem die langen Ueberschriften zu den Psalmen angehören, ein Christ war, und für diesen hatte nur der Sonntag Wichtigkeit. Dieser ließ also die Ueberschriften zu den Psalmen für die übrigen Tage weg. Und aus demselben Grnnde ist im hebräischen Originale nur die Ueberschrift für Ps. 92 erhalten, nämlich: ליום השבת, weil für die jüdische Gemeinde nur dieser Tag Wichtigkeit hat, d. h. im hebräischen Original wurde die Tagesbestimmung bei den übrigen sechs Psalmen als unerheblich geradezu weggelassen, ganz eben so wie im syrischen. Daraus ergiebt sich, was auch sonst erwiesen werden kann, daß die Psalmüberschriften, wie z. B. ליום השבת, durchaus nicht Urbestandtheil des Psalmes bilden, sondern nachträglich hinzugefügt und hin und wieder weggelassen worden sind.

Die Seltsamkeit der Auswahl gerade dieser sieben Psalmen für die Tempelliturgie giebt zum Nachdenken Anlaß. Denn daß sie nur ausgewählt, nicht eigens für diese Tage gedichtet wurden, ist augenscheinlich. Die Auswahl setzt also das Vorhandensein der ganzen Sammlung oder des Psalters voraus. Was mag nun die Behörde oder die Leviten oder sonst ein Collegium bestimmt haben, gerade diese, von denen die meisten so wenig zu passen scheinen, für die Liturgie und den Chor auszusuchen? Allenfalls kann man den Sonntagspsalm 24 passend finden,

da der Inhalt doch wenigstens annähernd an die Schöpfung erinnert. Freilich Ps. 104 würde sich besser dafür eignen; indessen mag er wegen seiner Länge übergangen worden sein. Aber warum ist gerade der Klagepsalm 94, welcher Bedrückung des Volkes und Ungerechtigkeit der Frevler zum Hauptinhalt hat, ausgesucht worden? Auch Psalm 82, welcher Rüge über Ungerechtigkeit der Richter zum Inhalt hat, scheint nicht besonders glücklich gewählt. Aber gerade in dieser auffallenden Auswahl scheint ein Plan zu liegen.

Als ausgemacht kann vorausgesetzt werden, daß die Tempelcultus-Ordnung, wie sie im Traktat Tamid beschrieben wird, nicht aus früherer Zeit des zweiten Tempels stammen kann. Dieser Traktat berührt sich nämlich vielfach mit dem Traktat Middot, und dieser schildert lediglich den Bau und die innere Einrichtung des herodianischen Tempels. Ferner kommt in der Cultusordnung in Tamid vor, daß die verschiedenen Funktionen beim Opfer an die Priester durch's Loos vertheilt zu werden pflegten (I, 2; III, 1). Die Vertheilung durch's Loos wurde aber erst in den letzten Jahrzehnden des Tempelbestandes in Folge unglücklicher Vorfälle bei dem Wetteifer und der Rivalität der Priester eingeführt (vgl. Joma p. 21a., 23a., und Tosephta Joma I, Schebuot I.), nämlich zur Zeit des R. Zadok. Dieser war aber Zeuge des Tempeluntergangs. Folglich stammt die Cultusordnung in Tamid erst aus der letzten Zeit des Tempelbestandes. Ohnehin läßt es sich nicht gut denken, daß die Tradition über die Cultusordnung hoch hinaufgereicht haben sollte. Könnte man annehmen, daß auch die Auswahl der sieben Tempelpsalmen für die sieben Wochentage aus der letzten Zeit des Tempelbestandes stammt, dann wäre sie erklärlich. Die Zeit, seit dem Tode des Königs Agrippa I. und der Willkürherrschaft und dem Blutregiment der Landpfleger zweiter Reihe, war höchst unglücklich für das jüdische Volk. Die tal-

mudischen Nachrichten runden diese Zeit mit der Zahl 40 Jahre vor der Tempelzerstörung ab und sagen von ihr aus, daß alle ehemaligen Gnadenzeichen in ihr aufgehört haben, weil sie zu sündhaft gewesen. In dieser Zeit hat R. Jochanan b. Sakkai das Sühnopfer für einen unentdeckt gebliebenen Meuchelmord (עגלה ערופה) aufgehoben, weil die Sicarier, von den Landpflegern dazu aufgemuntert, zu viel solcher Opfer veranlaßt hätten. Der Richterstand blieb auch nicht intakt von der allgemeinen Verderbniß, welche die Herodianer und die hoheprieſterliche Aristokratie in Judäa heimisch gemacht haben [1]). Die Zeit bot also das traurige Bild der schmählichen Bedrückung von Außen, der Auflösung der Sittlichkeit und des Schwindens des Gerechtigkeitssinns im Innern. Und gerade auf einen solchen Zustand weisen drei der ausgewählten Tempelpsalmen. Ps. 94 klagt über Bedrückung des Volkes und über Frevler, Ps. 82 über ungerechte Richter, Ps. 81 vergegenwärtigt durch Erinnerung an die ältere Zeit die Verwerfung des Volkes wegen seiner Unbotmäßigkeit gegen Gott. Man könnte daher diese drei Psalmen Klagen- und Strafpredigten nennen, welche vom Chor der Leviten jede Woche wiederholt wurden. Aber das Volk sollte nicht von solchen Klagen und Rügen erdrückt, sondern zugleich in dem Gedanken aufgemuntert werden, daß Gott es nicht verlassen wird. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man einen gewissen Plan und eine Gedankenfolge in der Auswahl der sieben Tempelpsalmen erblicken. Der Sonntagspsalm (24) erinnert, daß Gott Weltschöpfer ist und im Tempel seine huldvolle Gegenwart weilen läßt. Der Montagspsalm (48) erinnert, daß Gott einst

[1]) Vergl. Joma p. 47 b. mit Anschluß an das Aufhören des Opfers für einen unentdeckt gebliebenen Mord und der Ordalien für den Verdacht des Ehebruches, welche R. Jochanan b. S. ebenfalls abrogirt hat: משרבו רואי פנים בדין . . . פרקו עול שמים ונתנו עליהם עול בשר ודם . . . משרבו לחשני לחישות בדין, רבה חרון אף בישראל, ונסתלקה השכינה.

für sein Volk erstaunliche Wunder gethan. Der Dienstagspsalm (82) weist auf die Schäden der Gegenwart hin, Ungerechtigkeit des Richterstandes. Der Mittwochspsalm (94) schildert den grauenhaften Zustand in vollem Schattenbilde. Der Donnerstagspsalm (81) lenkt wieder ein und zeigt, daß Gott die Vorfahren nur wegen ihrer Sündhaftigkeit verworfen hat, aber sich des Volkes erbarmen würde, wenn es zu seinem Wege zurückkehrt. Der Freitagspsalm (93) zeigt Gottes Allmacht, und endlich der Sabbatpsalm will der beklommenen Seele Beruhigung geben, daß die Frevelthaten nicht von Bestand seien, und daß die Frommen wie die Palmen hoch aufschießen werden. Die 7 Psalmen bieten demnach eine Abwechselung von Erhebung und Niederbeugung. Die Rügepsalmen fallen in die Mitte der Woche und culminiren im Mittwoch, von da ab beginnt die allmälige Aufrichtung bis zum Sabbat, die folgenden zwei Tage setzten sie noch fort. So wiederholt sich die Vergegenwärtigung der Gesunkenheit und des Leidenszustandes mit der Erinnerung an Gottes Waltung über sein Volk und seine Macht, die Schmach von ihm abzuthun und die verhöhnte Gerechtigkeit im Inneren und nach Außen wieder herzustellen. Schatten und Licht wechselten demnach in der Liturgie der Leviten ab. Wenn nicht zur Zeit der letzten Landpfleger, so kann die Auswahl in der herodianischen Zeit erfolgt sein, worauf sie eben so gut paßt. Mit Ueberlegung ist sie jedenfalls gemacht.

Miscellen.

1. Rückerstattetes Gut.

Zunz (z. Gesch. S. 207) und nebst Anderen [1]) auch Rabbinowicz (Dikd. Sofrim II. Ende des Litertverz.) citiren als Quelle der bekannten, bei deutschen Copisten des 13. und 14. Jahrhunderts üblichen Formel: עד שיעלה חמור בסולם, Nissim Gerundi zu Chullin 62 a., der [2]) einen solchen, einem uns unbekannten Agadawerke entlehnten Spruch citirt. Merkwürdigerweise beruht diese Angabe auf einer unrichtigen Auffassung der Worte Nissim's, die wir deshalb in extenso mittheilen. אבל עוף הבא לפנינו כולו לבן אעפ"י שיש בו סימני עורב ממש כתב הרמב"ן ז"ל להלכה אבל לא למעשה שביזתע שאינו מין עורב וכשר, ואמרו בהגדה: אם יעלה חמור בסולם תמצא דעת בכובסין, אם יחד גדי עם נמר תחד כלה עם חמורה, אם תמצא עורב לבן תמצא כשרה בנשם. Nach Zunz, Rabbinowicz u. s. A. müßte das: ואמרו בהגדה übersetzt werden: „und so heißt es auch in der Agada", wonach Nissim für die Ansicht Nachmanidis einen Beweis aus der Agada beibrächte. Dem ist aber nicht so. Das ואמרו בהגדה Nissim's muß vielmehr übersetzt werden mit: „weil es heißt in der Agada" — und gehört zu dem, was „Nachmanides geschrieben"; denn die Ansicht des Letzteren, daß ein „ganz weißer Rabe" zum Genusse erlaubt sei, gründet sich hauptsächlich auf unsere Agada. Am Schlusse seines Exkurses über reine und unreine Vögel nämlich sagt dieser [3]): אבל לבן כולו ליכא ואמרו באגדה אם יעלה חמור בסולם תמצא דעת בסכסין, אם יחד גדי עם נמר תחד כלה עם חמורה, אם תמצא

[1]) Vgl. Steinschneider, Hamaskir XIII, 89 Anm.; Grätz, Monatsschr. 1876, 31 f.; 133 f.

[2]) חמש שמות Folio 104 d. ed. Sulzb. 1762.

[3]) חדושי הרמב"ן על מסכת חולין pag. 29 c. ed. Warschau 1859, 4°. Diese Edition fehlt bei Jellinek קונטרס המספרש S. 11 s. v. מסכת חולין.

עורב כולו לבן תמצא כשרה בנשים. ולא נראה מעולם עוף לבן הזלך אצל עורב וגם זה דבר ערב ולסברא מחזקת דבר אשר יש לו שורר ואין לו ערב[1].

Die voranstehenden Worte Nachmanidis ermöglichen es uns aber auch eine andere Vermuthung, die in Bezug auf die besprochenen Worte Nissim's aufgestellt worden, als unrichtig zu erweisen. Von Zunzens falscher Auffassung ausgehend, glaubt Dr. S. Back (Monatsschr. l. l. 133 ff.) Nissim hätte die von ihm citirte Agada dem מדרש מעשה תורה[2]) entlehnt. Den Unterschied, daß die Agada im מדרש מעשה תורה vier- bei Nissim aber nur dreigliederig ist, ferner daß der מדרש מעשה תורה anstatt des „בכובסין" bei Nissim „בשושטים" liest[3]), glaubt Herr Dr. B. dadurch auszugleichen, daß er im ersten Gliede der Agada, im anstatt: אם יכבס אדם שק ויתלבן כן תמצא רעת בכסילים : מדרש מעשה תורה, בכסילים zu lesen vorschlägt: בכובסים. Dieses Letztere wiederum habe Nissim irrigerweise anstatt des richtigen: בשושטים in das

---

[1]) Man beachte das Wortspiel: עֹרֵב Rabe, עָרֵב angenehm, (annehmbar) und עֶרֶב Abend.

[2]) Abgedruckt: Jellinek Bet-ha-Midrasch II. S. 92—101; כלבו §. 118.

[3]) כלבו ed. Lemberg 1860 pag. 90 liest „דברים" anstatt: „משלים", und „בנערים" anstatt: „בשושטים". Ebenso: פחד יצחק s. v. ארבעה דברים ed. Lyk 1868 S. 215 a. — Wir erlauben uns die gelegentliche Bemerkung, daß es ungenau ist, wenn Jellinek קונטרס המניד (S. 5 Nr. 22) den Artikel „הגדה" im פחד יצחק Lyk 1864 gedruckt sein läßt. So viel ich weiß, ist der betreffende Artikel in der Lyker Ausgabe bisher noch gar nicht erschienen. Die Venetianer Ausgabe ist wieder nicht Octav, sondern Folio. — Unrichtig ist ferner, wenn l. l. (S. 21 Nr. 184) s. v. שמות רבה als Commentar angeführt wird: יפה עינך וכו' Frankfurt a/O. 1696. Es muß heißen יפה תאר desselben Verfassers, Venetia 1597. R. Samuel Jafe hat auch bereits die Einrichtung getroffen, die einzelnen Capitel des Rabba in kleinere Abschnitte einzutheilen, nicht erst R. Chanoch Sondel, wie es l. l. (S. 13 Nr. 88) heißt. Dem Verfasser des l. l. (S. 24 Nr. 184 a.) angeführten תולדות נח, war es gleichfalls unbekannt, daß ein יפה תאר zu שמות רבה existire, und machte daher den recht mißlungenen Versuch, den יפה תאר zu ergänzen.

zweite Glied versetzt und — aus unbekannten Gründen — auf solche Weise aus der ursprünglich viergliederigen Agada eine dreigliederige gemacht. Nachdem wir nun wissen, daß Nissim die betreffende Stelle Nachmanides entlehnt, so gestaltet sich für uns die Sache viel einfacher. Das „בכוכסין" Nissim's ist allerdings unrichtig, es ist aus: „בסכסין" bei Nachmanides verschrieben. Daß dieses die einzig richtige Lesart ist, dafür spricht sowohl der Talmud babyl. B. Bathra 74a., wo „חמור" und „סכסם" als congruente Begriffe nebeneinander gebraucht werden: „כל אבא חמרא וכל בר בר חמה סכסא", als auch das „בשומים" des מדרש מעשה תורה. — בשומים ist eine in den Text gerathene Glosse, die (vgl. Raschi l. c. und Aruch s. v. ולקן) das unverständliche „בסכסין" erklären sollte und die dann das ursprüngliche Textwort verdrängt. Darum darf aber noch keineswegs behauptet werden, daß Nachmanides sein Citat dem מדרש מעשה תורה entlehnt habe, da vernünftigerweise nicht abzusehen ist, warum er gerade das erste Glied weggelassen haben sollte. Es ist überhaupt noch sehr fraglich, ob der מדרש מעשה תורה in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, des Blüthezeit Nachmanidis, bereits abgefaßt war. Zunzens (G. V. S. 284 Anm. d.) Behauptung, die Jellinek (Bet-ha-Midr. II, XXVII) nachschreibt, daß die Tossaphoth zu Berachoth 8 b., s. v. ישלים den מדרש מעשה תורה bereits citiren, ist noch sehr fraglich. Die betreffende Stelle steht nur in der Jellinek'schen Rezension, nicht aber im כלבו §. 118. Letzteres scheint viel richtiger zu sein, da nach dem Jellinek'schen Texte der Anfang und das Ende des Abschnittes von der Sechszahl eine doppelte, sich widersprechende Rezension der sechs Anordnungen Rabbi's bieten würde. Außerdem hat nach dem Zeugnisse einer Reihe alter Schriftsteller die betreffende Agada in der Mechilta zu Exodus 12, 26 gestanden; Vgl. Me-

chilta ed. Friedmann 2. Anhang 3. Fragment[1]). Die Tossaphoth citiren einfach: „במדרש". Der מדרש מעשה תורה hat nach meinem unmaßgeblichen Dafürhalten nicht bloß solche Agadoth zusammengestellt, die bereits in den Quellenschriften zu einer bestimmten Zahl aneinandergereiht waren; sondern er hat selbst neue Zahlenreihen gebildet, was namentlich von jenen Stellen gilt, wo der gleiche Ausdruck das Moment der Zusammenstellung bildet. Ich glaube ferner, daß weder „משלים", das Jellinek hat, noch „דברים", das כלבו und סדר יצחק bieten, richtig sei, daß vielmehr gelesen werden müsse אמרו חכמים „אם" ארבעה. Der Text des מעשה תורה ist höchst unkorrekt und lückenhaft. So z. B. sind S. 98 Zeile 13 nach den Worten: ששה דברים העושה אותם „דמי בראשו" die betreffenden sechs Dinge ausgefallen, wie auch der darauffolgende, zu den nachstehenden sechs Dingen gehörende Anfüh-

[1]) Nach מרדכי und כלבו (vgl. Friedmann l. c.) sogar im Jeruschalmi. Wie mir Herr Rabb. Dr. Kohn in Budapest, den ich bezüglich des מרדכי um handschriftliche Lesearten gebeten, mittheilt, gehören die הלכות מזוזה Sam. Schlettstadt (vgl. Monatsschr. 1877, S. 518 Anm. 6) stehen daher nicht in den ihm zu Gebote stehenden Handschriften. Herr Märzbacher in München besitzt ein Mscpt. des מרדכי קטן, worin die הלכות מזוזה höchst wahrscheinlich stehen. Vielleicht hat Herr Rabb. Dr. Perles die Güte, hierüber in diesen Blättern Mittheilungen zu machen. Auch über einen andern hierher gehörigen Punkt, wäre Herr Dr. Perles in der Lage, Auskunft zu ertheilen. Die Tossaphoth l. l. haben ג' דברים צוה וכו', was mit der Rezension des מעשה תורה ganz und gar nicht stimmt. Hingegen zitirt Jehuda Sir Leon in seinen Toss. zu Berachoth l. c. ed. Warschau 1863 pag. 1a.: כתוב במדרש שצוה רבינו קדוש לבניו ש ל ש ה דברים כשעה שנפטר לבית עולמו ג' ליראת שמים וג' לדרך ארץ. אלו הם של יראת שמים: שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה. Das würde ganz zu der Jellinekschen Rezension des מעשה תורה stimmen, nur daß diese ש ש ה bietet, während Sir Leon ש ל ש ה hat. Da Rabbinowicz (Dikd. Sofrim, Berachoth. Vorrede S. 81) eine Handschrift dieser Toss und zwar kompleter als die Warschauer Edition besitzt (l. l. pag. 8 Anm. (ל)); so könnte Dr. P. gütigst mittheilen, ob nicht etwa שלשה ein Druckfehler für ששה ist?

ungssatz „ששה דברים יחרחק מהן האדם לעולם". Daß „סכסן" und „כסיל" nicht identische Begriffe sind, braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden; sie verhalten sich zu einander wie „בער" zu „כסיל" im biblischen Hebräisch. Vgl. Synhedrin Folio 100 b.

Bács-Topolya, den 18. März 1878.

Dr. Goldsahn,
Bezirksrabbiner.

Recensionen.

Dr. J. Lewy: Ueber einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul. (Im Programm der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, Jahrgang 1876).

(Schluß.)

Der erste Theil (S. 3—18) giebt zunächst eine allgemeinere Einleitung, die darlegt, wie unter den zur Zeit Rabbi's bestehenden zahlreichen Mischnasammlungen die seinige sowohl durch ihre inneren Vorzüge, als auch durch die Autorität des Sammlers bald allgemeine Aufnahme und Anerkennung fand, wie wohl die ersten Amoräer sich noch eine gewisse Freiheit ihr gegenüber wahrten und zuweilen auch die in anderen Mischnasammlungen tradirten Halacha's denjenigen unserer Mischna vorzogen [1]), wie jene jedoch allmälig nahezu in Vergessenheit

[1]) Wie es scheint, waren es erst R. Huna und R. Jochanan, welche allgemeiner das Verhältniß Rabbi's zu seinen Vorgängern betrachteten

geriethen und nur die halachisch-exegetischen Werke Mechilta, Sifra und Sifre, sowie die Tosifta neben der Mischna eine, wenngleich nicht so allgemeine Geltung erhielten, aber in Folge eines Mangels an Genauigkeit, mit der sie memorirt wurden, vielfache Verstümmelungen und Zusätze erlitten, Veränderungen, von denen übrigens auch die Mischna nicht ganz frei geblieben ist. Aus den früheren, mit dem Abschlusse der Mischna gleichzeitigen, oder bald danach zusammengestellten Mischnasammlungen wurde nur eine größere Zahl einzelner Boraitas durch diejenigen späteren Tanaim, deren Aufgabe es hauptsächlich war, die Mischna's und Boraita's auswendig zu lernen und vorzutragen, erhalten, welche vielfach zum Verständniß der oft nur kurz und dunkel gefaßten Mischna dienen können.

Der Verfasser führt ferner aus, daß viele der Boraitas, die wir noch, sei es im Talmud, sei es in den oben genannten andern Sammlungen besitzen, der einen oder der andern Schule unbekannt geblieben seien und daher vielfach als Aussprüche der Amoräer, aus deren Mund sie vernommen, überliefert wurden, da ihre eingentliche Quelle unbekannt geblieben, sowie daß wiederum mehrere Aussprüche der Amoräer für Boraitas gehalten wurden. Bei diesem allgemeinen Ueberblick konnten natürlich die vielfachen schwierigen Fragen, die gerade auf diesem Gebiete sich erheben, nur gestreift werden. Die Thatsachen selbst sind natürlich nichts Neues. In Bezug auf das Letztere, die häufige Unbekanntschaft der Schulen mit einzelnen Boraita's, können wir noch hinzufügen, daß insbesondere in Babylonien häufig auftauchende Fragen, aus Mangel an sie behandelnden Hala-

---

und die absolute Autorität seiner Mischna begründeten, vgl. für R. Huna, Joma 14 b. אמר רב הונא מאן תנא תמיד, ibid 16 a. מאן תנא מדות, vgl. ebenso über die Ordnung unserer Mischna Aboda Sara 7 a., für R. Jochanan, Joma 14 b. מאן תנא יומא, Synhedrin 86 a., j. Jeb. 4, 11 und seinen Ausspruch, אל תקניטני שבלשון יחיד אני שונה אותך Bes. 84 a., Chulin 77 a., Beza 37 b.

cha's unerledigt bleiben mußten, und die Mittheilung von Boraita's, die über dieselben Aufschluß gaben, mit vieler Freude begrüßt wurden, vgl. Horajot 12 b. j. Sabbat 8, 1. Insbesondere waren es Raba und Rab Aschi, denen erst wieder eine größere Zahl von Boraitas zugekommen zu sein scheint, und die daher vielfach bei Erklärungen einer Mischna, bei denen ihre Vorgänger zu den gezwungensten Interpretationen hatten Zuflucht nehmen müssen, die Schwierigkeiten durch Benutzung oder Anführung einer Boraita hoben [1]). Auch die Verwandlung von Boraita's in Aussprüche der sie tradirenden Amoräer und umgekehrt wird insbesondere von Frankel Mebo Hajeruschalmi S. 24 ff. mit großer Ausführlichkeit behandelt. Dankenswerth und interessant dagegen sind die vielen Nachweise und Bemerkungen, die in den Anmerkungen geboten werden. So enthält Anm. 10 Nachweise über Veränderungen, die mit der Mischna in Folge der unter den Amoräern über dieselben stattgehabten Discussionen vorgenommen wurden, wie dieselbe vielfach nach richtigen, oder falsch verstandenen Erklärungen der Amoräer verändert worden ist, ja, daß im Talmud, wenn eine Mischna aus einem andern Tractat angeführt wurde, häufig in Folge dessen, daß sie nicht richtig citirt wurde, Discussionen entstanden, während die Mischna an ihrer Stelle und mit dem richtigen Wortlaut jede derartige Discussion ausschließt (Chulin 125 b. und M. Oholot 43, Taanit 6 b. und Schebiit 9, 7). Besonders gelungen erscheint uns

[1]) Für Raba vgl. Sanhedrin 76 b. אותו ואיתהן אותו ואת אחת מהן ד"ר ישמאל רע"א אותו ואת שחיתן אביי אמ' משמעות דורשין איבא ביניהו רבא אמ' חמותו לאחר מיתה איבא ביניהו mit Sifra zu Seb. 20, 14, vgl. den Comm. des ק"א und den des ראב"ד z. St., B. K. 67 b. mit Mech. משפט' אם בגפו יבא . . . בגופו נכנס . . . אמר רבא לומר פ' י"ב, Kiduschin 20 a. אמר ר"ע וכו': משפטים פ"א mit Mech. שאינו יוצא בראשי איברים כעבד. Daselbst ist die vom איפת צדק vorgeschlagene Lesart, wornach nach בראשי איבריהם יצא zu setzen ist רבי י"א א"צ; die auch Friedmann in seiner Ausgabe adoptirt, die unzweifelhaft richtige. Für R. Aschi vgl. kurz Jebamot 71 b. B. K. 6 b. f. (Gittin 48 b.).

die Emendation der Miſchna Beza 5, 2 in ואלו הן משום רשות לא עולין באילן וכ' ואלו הן משום מצוה לא דנין ולא מקדשין, indem die Kategorie שבות גרידתא ganz geſtrichen und die darunter ſubſumirten Arbeiten einfach unter שבות דרשות gefaßt werden, welchen שבות משום מצוה gegenübergeſtellt wird, eine Emendation, die mit Bezug auf die gleiche Eintheilung Sifra zu Bd. 16, 29. Mech. des R. Simon b. Jochai, citirt von Nachmani zu Bd. 23, 24 gerechtfertigt wird.

S. 11 beſpricht Verf. ſodann die Grundlagen unſerer Miſchna mit Hülfe des vielcitirten Satzes סתם מתניתין ר' מאיר und verſucht nun, um ein Bild zu gewinnen, wie unſere Miſchna entſtanden und aufgebaut iſt, aus dieſer einzelne Miſchna's, die urſprünglich R. Meïr angehörig waren, zu eruiren und wählt hierzu als Beiſpiel die Edujot c. 4 angegebenen Differenzen zwiſchen den Schulen Schammai's und Hillels. Ausgehend von dem Gedanken, daß die Miſchna Edujot c. 4—22 ſolche Differenzen aufzählt, welche Zahl nach der Toſifta c. 2 in Uebereinſtimmung mit andern Stellen auf 24 zu normiren und die Normirung dieſer Zahl nach j. Naſir 4, 6 u. a. St. auf R. Meïr zurückzuführen iſt, betrachtet der Verfaſſer den ganzen Abſchnitt 4, einzelne Einſchiebſel abgeſehen, als der Miſchna des R. Meïr entnommen, zu welcher ſodann im Abſchnitt 5 aus den Traditionen anderer Tanaiten die nothwendigen Ergänzungen hinzugefügt worden ſind. Von den im Abſchnitt 4 angeführten Differenzen kommen nun 18 noch an andern Stellen der Miſchna vor, und Lewy weiſt nach, daß ſie alle von dort nach Edujot entnommen worden ſind mit Ausnahme der 3 erſten Nummern 4, 1 und 2, welche von dort ſpäter nach Beza 1, 1 und 2 verſetzt wurden. Indem er nun den innigen Zuſammenhang, in dem jene in Edujot aufgenommenen Miſchna's mit den ihnen an ihrem eigenthümlichen Orte voraufgehenden und nachfolgenden ſtehen, genauer unterſucht, gelingt es ihm, auch in andern Tractaten ganze Abſchnitte oder wenigſtens einzelne

zusammenhängende Mischna's als der Mischnaordnung R. Meïrs entnommen nachzuweisen. Besonders instructiv aber ist die Behandlung der Parallelstellen Edujot 4, 1 und Beza 1, 1 und 2, bei welchen der Verfasser nachzuweisen sucht, daß hinsichtlich der erleichternden oder erschwerenden Auffassung von מוקצה durch die Schulen von Schammai und Hillel entgegengesetzte Traditionen geherrscht, daß der Mischna Beza 1, 1 ursprünglich nach der Bemerkung von R. Jochanan Beza 9 a. מחלפת השמה die Tradition, wonach die Schule Hillels in Bezug auf מוקצה die erleichternde gewesen zu Grunde liegt, während die dem entgegenstehende Tradition R. Meïrs in Edujot ihre Aufnahme gefunden, von wo sie sodann später auch nach Beza 1, 1 übertragen worden und hierdurch der Widerspruch mit den folgenden Mischna's entsteht, den eben R. Jochanan durch Annahme von מחלפת השמה zu heben sucht. Bemerkenswerth ist hierbei noch, daß der Verfasser zur Entscheidung dafür, daß die Schule Schammaï's in Wahrheit auch in Bezug auf מוקצה zumeist eine erschwerende Auffassung beobachtet, außer auf Tos. Sabbat c. 15, jerus. 17, 1 b. 123 b. sich auch auf Jos. bell. jud. II. 8, 9 sich beruft, wonach die Essäer am Sabbat ein Gefäß zu berühren nicht gewagt hätten.

Auf diesem Gebiete kritischer Richtung und Sonderung entfaltet Lewy die ganze Fülle seines umfassenden talmudischen Wissens und seines Scharfsinns. Es sind theilweise sehr kühne Operationen, die er hier vornimmt, Emendationen, die an diejenigen R. Elia Gaons erinnern. Aber wie bei diesem sehen wir sie hervorgehen aus der klaren Beherrschung des gesammten Materials, aus der Weite und Fülle der Gesichtspunkte und dem feinen Verständniß jedes einzelnen Gegenstandes. Dabei sehen wir, daß nicht vorgefaßte Meinungen und nicht Consequenzmacherei um jeden Preis den Verfasser leiten, sondern Schwierigkeiten, die sich nicht einfach lösen lassen, werden nicht

verschwiegen und umgangen, oder ihre Lösung erzwungen, sondern einfach als solche hingestellt.

Nachdem somit der Verfasser einzelne aus der Sammlung R. Meïrs in die Mischna Rabbi's einfach aufgenommene Mischnajot als solche eruirt hat, stellt er S. 19 als eine zu lösende Aufgabe auf, neben jener noch von anderen Bestandtheilen unserer Mischna den ursprünglichen Autor zu ermitteln, um sodann durch Vergleichung derselben eine gemeinsame Quelle aufzufinden und hieraus noch weitere Schlüsse rückwärts thun zu können, wie wohl die Mischna R. Akiba's beschaffen gewesen und noch weiter, in welcher Weise dieser den Halachastoff empfangen, den er sodann in seiner Mischna geordnet. Als einen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe bezeichnet nun Lewy sein eigentliches Thema, einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul aufzufinden, welche R. Jehuda Hanasi gleichfalls bei der Redaction seiner Mischnasammlung vorgelegen, aus der er an einigen Orten Varianten mitgetheilt.

Dieser Untersuchung geht eine solche über die Zeit, die Lebensverhältnisse und sittlichen Anschauungen Abba Sauls voraus (S. 19—25), Lewy betrachtet ihn, besonders gestützt auf Tosifta Synhedrin c. 12, Kilaim c. 4 und Oholot c. 6, in welchen Stellen er Ansichten R. Akiba's und Differenzen desselben mit anderen Lehrern referirt, als einen Schüler desselben, der etwa um 150 gelebt habe und vielleicht identisch sei mit dem Abot d. R. Natan c. 27 genannten Abba Saul ben Nanos und dem Nidda 25 b. erwähnten רמש בר א"ש. Wir glauben jedoch, daß seine Lebenszeit viel früher anzusetzen und er als ein etwas jüngerer Zeitgenosse R. Tarphons und R. Akiba's zu betrachten ist. Hierfür spricht zunächst die Stelle Mech. zu 15, 2, wo die Erklärung Abba Sauls nach derjenigen R. Ismaels und von der R. Jose Hagalilis angeführt wird, denn die Mechilta beobachtet fast durchweg eine streng chronologische Ordnung.

Ferner würde bei Annahme von Lewy's Erklärung des בית רבי Pesach. 34 a., wonach bei diesem Worte nicht bloß an das Haus R. Jehuda Hanasi's, sondern allgemein an das Patriarchenhaus zu denken wäre, in welchem A. S. die Stelle eines גבל bekleidet, seine Worte מחלוקת בתי דינים חוויבן העולם (Derech erez sutta c. 9) viel besser für die Zeit R. Gamaliels II. passen, dessen Streben ja im Widerspruch mit den zeitgenössischen Lehrern dahinging, den Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Schulen, insbesondere denen Schammaï's und Hillels, ein Ende zu machen, als für den kleinlichen Eifersuchtsstreit zwischen R. Meïr und R. Simon ben Gamaliel, auf welchen Lewy sie bezieht. Auch die Aeußerung A. S. המעשה קודם לתלמוד Semachot c. 11 ist wohl gleichzeitig mit den Sifre 11, 13 u. a. St. erwähnten Discussionen zwischen R. Akiba und R. Jose Hagalili u. A. über den Vorzug von Studium und praktischer Thätigkeit.

In der Behandlung seines eigentlichen Themas, des Nachweises, daß von Abba Saul eine Mischna vorhanden war, die Varianten zu andern Mischnasammlungen bot, und von R. Jehuda Hanasi bei der Redaction unserer Mischna benutzt wurde, verzeichnet der Verfasser zunächst diejenigen Stellen, welche mit den Worten א"ש היה קורא eingeleitet werden und für einen Begriff eine andere Benennung als in der vorher angegebenen Mischna, die Rabbi adoptirt, haben. Von solchen Stellen schließt Lewy, daß beide Mischna's eben nur in Bezug auf diese Varianten differirt, im Uebrigen aber gleichgelautet haben und daher auf einen höhern Ursprung zurückweisen, was von der einen wenigstens Kiduschin 4, 1 durch b. Kiduschin 75 a., Jebamot 37 a. sich als sicher behaupten läßt. Der Umstand, daß diese Formel sich nur je einmal in der Mischna und in der Tosifta, dreimal im jerus. und niemals im babyl. Talmud findet, könnte darauf hinweisen, daß man in Babylonien die Mischnasammlung des A. S. nicht mehr ganz, sondern nur in Bruchstücken gekannt,

die in Boraitaſammlungen aufgenommen waren. Zu den hier angeführten Stellen gehören auch ſolche, die wie Toſ. Chagiga c. 2 (vgl. mit Miſchna Chagiga 2, 3 und Beza 2, 4) aus der Miſchna A. S. eine Halacha, die inhaltlich gleich bereits in der vorhergehenden Miſchna angeführt, בלשון אחרת, und zwar, wie in der citirten Stelle, in einer mehr poetiſchen Form anführen.

Ferner bot die Miſchnaſammlung A. S. Angaben, die andern Tradenten unbekannt geblieben, wie Midot 2, 5 und 5, 4, wo die unvollſtändigen Mittheilungen des erſten Sammlers dieſes Tractats, des R. Elieſer ben Jakob, aus der Miſchna A. S. ergänzt werden, wie ſolche, welche von den üblichen abweichende Lesart enthielten, wie Abot 2, 8. Endlich werden in unſerer Miſchna Halachas und Traditionen Abba Sauls angeführt, die eingeleitet werden mit den Woeten א"ש אמר חילוף הדברים (Gittin 5, 4), oder א"ש אמר אף (Suka 5, 7. Ketubot 5, 7. Synhedrin 10, 1), welche Worte nicht von dieſem ſelbſt, ſondern vom Sammler unſerer Miſchna herrührten und darauf hinweiſen, daß die ihm zur Vergleichung vorliegende einſchlägige Miſchna A. S. gegenſätzliche oder noch weitere Beſtimmungen enthielt, als die von R. Jehuda Hanaſi adoptirte, und daß er dieſer die abweichenden Angaben A. S. einfach unter deſſen Namen anſchloß. Schließlich werden noch ſolche von Rabbi im Namen Abba Sauls angeführten halachiſchen Beſtimmungen citirt, bei denen dieſer in einem gewiſſen Gegenſatz zur vorangehenden Miſchna von einem allgemeinen Geſichtspunkte ausgeht, ohne auf das Spezielle beſondern Nachdruck zu legen (Pea 8, 5. Kilaim 2, 3. Sabbat 23, 3. Toſ. Baba batra c. 3, Miſchna daſ. 2, 7. u. 13). —

Wir vermiſſen am Schluſſe dieſer Auseinanderſetzungen, die nothwendig ganz in das Detail ſich verlieren müßten, außerordentlich einen zuſammenfaſſenden Rückblick, der die gewonnenen Reſultate in einen allgemeinen Ausdruck gebracht und ihren Zweck und ihre Bedeutung kurz feſtgeſtellt hätte. Dieſer ſchein-

bar unbedeutende Mangel bringt diese Untersuchungen bei dem Leser, der dieselben nicht auf's genaueste durchstudiert, leicht um ihre Wirkung und schmälert jedenfalls ihr Verständniß. Wer sich diese nicht leichte Mühe aber genommen hat, der wird die beste Wirkung empfangen haben, die eine gute Schrift haben kann, die ihrem Leser nicht bloß neue Anschauungen über ihren Gegenstand geboten, sondern ihn auch mächtig zu selbstständiger Arbeit auf dem eröffneten Wege angeregt zu haben.

Wir haben versucht, so gut oder so schlecht es in dem Rahmen eines Referats möglich ist, ein Bild zu geben von der Art, wie Herr Dr. Lewy sein Thema behandelt, wie er das feste Gewebe der Mischna aufgelöst und einzelne, bisher fast verborgene Fäden aus derselben zu lösen verstanden. Unberücksichtigt mußten dabei die zahlreichen außerordentlich werthvollen Anmerkungen bleiben, in welchen der Verfasser nicht bloß sehr genaue und eingehende Erklärungen der mitgetheilten Mischna's giebt, sondern auch über verschiedene Punkte der talmudischen Isagogik lichtvolle Bemerkungen mittheilt. Wir können nach Allem nur die Hoffnung aussprechen, daß Herr Dr. Lewy das Gebiet, auf dem er sich sogleich als Meister eingeführt, bald wieder mit einer Gabe seines umfassenden Wissens und seines tief eindringenden Scharfsinnes betreten möge.

J. E.

Zur Proselytenfrage im Judenthum. Von Dr. B. Felsenthal. Chicago, E. Rubovits; Breslau, Schletter'sche Buchhandlung (E. Franck). 1878. (48 Seiten.)

(Selbstanzeige.)

Der Verfasser der ebengenannten Broschüre möchte die jüdischen Theologen Europa's hiermit achtungsvoll ersucht haben, die darin niedergelegten Ansichten ihrer ersten Prüfung zu unterstellen. Daß es sich in dem Schriftchen um eine für das Judenthum hochwichtige Frage handelt, das darf man wohl hier versichern, ohne daß man sich der Gefahr aussetzt, mißdeutet zu werden.

Die Schrift ist eine Gelegenheitsschrift, und die Veranlassung zur Abfassung derselben gab folgendes Vorkommniß. Vor mehreren Monaten kam ein junger Mann, ein Sohn christlicher Eltern, zu Herrn Spitz, einem Rabbiner in Milwaukee, im Staate Wisconsin, und verlangte in's Judenthum aufgenommen zu werden; allein, so fügte er hinzu, der Beschneidung könne und wolle er sich nicht unterziehen. Hr. Spitz ersuchte mich nun brieflich, ihm ein motivirtes Gutachten darüber zu geben, ob eine solche Aufnahme in's Judenthum ohne vorgängige Vornahme des Beschneidungsactes stattfinden dürfte. In genannter Broschüre liegt nun das von mir gewünschte und abgegebene Gutachten gedruckt vor. Ueber dessen Inhalt und Gedankengang seien folgende Andeutungen gegeben.

Zunächst suchte ich nachzuweisen, wie durch die ganze jüdische Geschichte, von den Tagen der Rückkehr aus Babylonien an bis auf unsere Gegenwart herunter, hinsichtlich der Proselyten eine Doppelströmung fluthe. Einerseits werden Stimmen laut, welche den Gerim ganz abhold sind, und sich in der allerunliebsamsten Weise über sie äußern. Anderseits dagegen

lassen sich Stimmen vernehmen, welche auf das Ueberschwänglichste von den Proselyten reden. Auch in Bezug auf das Aufnehmen von Proselyten waren Manche sehr rigoros, wie z. B. Schammai und Elieser ben Hyrkanos, indeß Andere, wie z. B. Hillel und Josua ben Chananjah, die von Jenen abgewiesenen Candidaten ohne viel Schwierigkeiten in's Judenthum aufnahmen.

In Bezug auf Aufnahmsformalitäten mag wohl in biblischer Zeit noch nichts legal festgesetzt gewesen sein. Bloß so viel war Gesetzesvorschrift, daß ein Proselyte, der am Peßachopfermahle Antheil nehmen wollte, sich beschneiden lassen mußte Auch zur Zeit des zweiten Tempels war die bezügliche Praxis noch keine durch Gesetzesparagraphen gebundene, und erst seit den Tagen des Rabbi Jehudah Hannasi erscheint es als unbestrittene Satzung, daß bei männlichen Proselyten Beschneidung und Tauchbad als zwei Einführungsformen Platz greifen müßten. Noch in dem Jahrhundert vorher war die Halachah noch flüssig genug gewesen, daß in Bezug auf solche Aufnahmsceremonieen die Ansichten sehr weit auseinandergehen konnten. Zum Beweise dessen führte ich meinem GA. aus Jebamoth 46 a. kurz an, daß R. Elieser lehrte: מל ולא טבל הרי זה גר, während R. Josua sagte: טבל ולא מל וגו׳, daß dagegen Andere den Ausspruch thaten: אינו גר עד שיטול וימבול [1]).

---

[1]) Hier wäre allerdings der Ort gewesen, etwas ausführlicher zu sein. Die Apologeten für die recipirte Halachah wollen auch im vorliegenden Falle gewaltsam eine Harmonie zwischen dem Ausspruch des R. Josua und der später widerspruchslos auftretenden Satzung herstellen, und zu diesem Behufe unterschieben sie dem R. Josua die Meinung, er hätte bloß sagen wollen, daß ein Nichtisraelite, der in's Judenthum eintreten will, aufgehört hat, ein Nichtisraelite zu sein, sobald er das rituelle Tauchbad genommen hat, und daß er von dieser Stunde an alle Rechte und alle Pflichten des im Schoose des Judenthums Geborenen habe, daß er folglich nun auch die Pflicht habe, sich beschneiden zu lassen. Und ähnlich verhalte es sich mit dem Worte des R. Elieser: מל ולא טבל וגו׳. Allein unmittelbar an

Aus der Bekehrungsgeschichte des Königs Izates von Adiabene, wie sie von Josephus (Alterth. 20, 2, 4) uns überliefert worden ist, geht ebenfalls hervor, daß in jenen Zeiten es gar nicht

---

die Boraitha in Jebamoth 46, welche uns von der Differenz zwischen R. Elieser und R. Josua berichtet, schließt sich ein Bericht über eine ähnliche Discussion zwischen R. Jehudah bar Ilai und R. Jose bar Chalafta an, und aus derselben geht hervor, daß noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Erstere Proselytenaufnahme für rechtskräftig erklärte, bei denen nur eine der beiden Aufnahmsceremonien, entweder Beschneidung oder Tauchbad, vorgenommen worden. Das ist ein starres Wort des R. Jehudah: בחדא סגיא, Es ist mit einer einzigen Aufnahmsceremonie genug. או הא או הא: Entweder die eine Ceremonie (Milah) oder die andere (Tebilah) ist als initiatorischer Act anzuwenden; eine zweite Einführungsceremonie ist vollkommen irrelevant.

So vernehmen wir denn aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert vier verschiedene Ansichten:

1) die des R. Elieser: מל ולא טבל, Beschneidung allein genügt zur Aufnahme eines Proselyten;
2) die des R. Josua: טבל ולא מל, Tauchbad allein genügt;
3) die des R. Jehudah: בחדא סגיא, Irgend eine der Ceremonieen genügt, entweder Beschneidung oder Tauchbad;
4) die des R. José: תרתי בעינן, Beide Ceremonieen müssen bei einer gesetzlich unanfechtbaren Proselytenaufnahme zur Ausführung kommen.

Die Harmonisten könnten nun wohl für ihre Behauptung auf die Worte des talmudischen Berichts verweisen: בטבל ולא מל כולי עלמא לא פליגי דמהני. Aber mag man hier kein Mißverständniß Seitens der spätern Amoräer annehmen dürfen? Ihnen war die Kunde von dem alten Meinungsstreit traditionell überkommen, und in einer Zeit, in welcher der Streit schon lange ruhte, mochten sie selber wohl das Wesen der Streitfrage nicht mehr recht begriffen haben. Oder sie vermochten vielleicht auch damals schon sich bemüht haben, die alten Tanaim in Uebereinstimmung mit der im 4. und 5. Jahrhundert schon längst erstarrten Halachah reden zu lassen. Wenn der Ausspruch des R. Josua wirklich im Sinne der Apologeten zu verstehen wäre, dann wäre ja R. Josua viel rigoroser gewesen als R. Elieser, indeß wir aus mehrern factischen Vorkommnissen, wie ich deren einige in meinem GA. berührt habe, doch wissen, daß Ersterer sehr milde hierüber dachte, und Proselyten gerne aufnahm, indeß der Letztere in solchen Fällen mit der Strenge eines Schammai verfuhr. Und dann das 50 oder 60 Jahre nach R. Josua gesprochene Wort: בחדא סגיא, Es ist mit einer einzigen Aufnahmsceremonie genug!

(Vgl. darüber Monatsschr. Jg. 1877 S. 304. Anmerk. d. R.)

unerhört war, ohne vorhergehenden Beschneidungsact Proselyten in's Judenthum aufzunehmen. Doch, wie gesagt, Rabbi Jehudah Hannasi that seinen Machtspruch, und jeder Widerspruch verstummte von neuem. Im ganzen Mittelalter stellte natürlich Niemand die Verbindlichkeit der Milah für den Proselyten in Frage. Zum erstenmale wieder ließ vor etwa 250 Jahren der Venetianer Rabbiner Leon Modena in seinem קול סכל sich dahin vernehmen, daß Proselyten auch ohne Beschneidung in's Judenthum aufgenommen werden könnten und sollten.

So könnte man denn, also meinte ich in meinem GA., in Uebereinstimmung mit Josua ben Chananjah, Jehuda bar Ilai und Leon Modena auch wohl in unserer Zeit für die Aufnahme von solchen Gerim sich erklären, die das Bundeszeichen sich nicht angeeignet haben. Selbst Rabbiner der Gegenwart, welche aus den vier Ellen der Halachah nicht heraustreten wollen, könnten damit sich aussöhnen, wenn sie die unbeschnitten gebliebenen Proselyten als bloße Gere Toschab betrachten würden, und die Nachkommen derselben, erzeugt aus ehelichen Verbindungen mit Jüdinnen, wären doch auch in ihren Augen ישראלים גמורים. Allerdings lehrt der Talmud, daß seit dem Aufhören des Justitus der Jobeljahre keine Gere Toschab mehr aufgenommen werden. Aber einige mittelalterliche Gesetzeslehrer wollen trotzdem unter Umständen die Zulassung Solcher für möglich halten.

Nun kommt allerdings noch die Erwägung hinzu, ob man nicht die jüdische Race möglichst rein erhalten solle, und ob nicht durch die Forderung der Milah für den Proselyten den massenhaften Eintritt von Nichtisraeliten ein starker Riegel vorgeschoben sei. Ich habe keinen Anlaß gehabt, mich darüber des Weitern auszusprechen, sondern habe in dieser Hinsicht nur kurze Andeutungen gemacht. Und so will ich auch hier nur so viel beifügen, daß vorläufig noch lange nicht an einen massenhaften Eintritt von Nichtjuden in unsere religiöse Gemeinschaft zu

denken iſt, — daß die einzelnen Proſelyten, welche kommen werden, leicht ſich in Israel naturaliſiren werden, und daß der jüdiſche Stamm dieſelben vollkommen abſorbiren und nach und nach ſich aſſimiliren werde, — daß ferner die Wahrſcheinlichkeit vorhanden iſt, daß ausgezeichnete, geiſtig und ſittlich hochſtehende Menſchen ſich in größerer Zahl unſerer Gemeinſchaft anſchließen werden, als ſolche Elemente, die wir nicht mögen, — daß auch der Gedanke der ſtrengen Reinerhaltung des jüdiſchen Blutes und der höhern Heiligkeit desſelben zu einer falſchen Religionspolitik, sit venia verbo, führen müßte, gleichſam zu einer Abſperrung des Judenthums von der übrigen Welt durch chineſiſche Mauern, — und daß überdies dieſer Gedanke auch ſchwerlich mit dem Geiſte der Propheten und Pſalmiſten ſich vereinigen laſſe. Hat doch jener große Prophet, der mit eigenen Augen es ſah, wie ſo viele בני הנכר [1]) an Israel und an Israel's Gott ſich anſchloſſen, ſo begeiſtert im Namen Gottes es ausgeſprochen: עוד אקבץ עליו לנקבציו!

Chicago (Illinois), 6. Febr. 1878.

B. Felſenthal.

---

[1]) Von dieſen בני הנכר heißt es ומחזיקים בבריתי, was wahrſcheinlich bedeutet, daß ſie den Bund der Beſchneidung gehalten haben.
Anm. d. R.

Abhandlungen.

Notiz.

Aſtaroth Karnaim und Boſtra.

Allgemein wird angenommen, daß der Name Aſtaroth-Karnaim einer Localität in Hauran angehöre, welcher entweder von zwei Bergſpitzen oder von der Aſtarte mit einem Stierkopfe oder der gehörnten Aſtaroth hergenommen ſei. Die letztere Ableitung hat allgemein Beifall gefunden, und wird faſt als unbeſtreitbar hingenommen (Geſenius, Theſaurus II. p. 1082 fg. Winer, bibl. Realw. Ritter Erdkunde XV, 2, S. 822). Die Beweiſe, welche für die „gehörnete Aſtarte" angeführt werden, ſind indeß durchaus nicht zwingender Natur. Auf puniſchen Grabdenkmälern und Münzen kehrt zwar eine Figur wieder, welche eine Art Dreieck mit einer Kugel an der Spitze und zwei ſeitlichen Hörnern darſtellt. Allein es iſt nicht erwieſen, daß dieſe Figur zur Aſtarte gehört, wie denn auch Geſenius einen Zweifel daran nicht unterdrücken konnte. Der andere Beweis wird von Sanchuniaton hergeholt, welcher die Aſtarte mit einem Ochſenkopf ſchildert (κεφαλὴ ταύρου). Allein die unter der Autorität Sanchuniatons von Herennius Philo aus Byblos angeführten mythologiſchen

denken iſt, — daß die einzelnen Proſelyten, welche kommen werden, leicht ſich in Israel naturaliſiren werden, und daß der jüdiſche Stamm dieſelben vollkommen abſorbiren und nach und nach ſich aſſimiliren werde, — daß ferner die Wahrſcheinlichkeit vorhanden iſt, daß ausgezeichnete, geiſtig und ſittlich hochſtehende Menſchen ſich in größerer Zahl unſerer Gemeinſchaft anſchließen werden, als ſolche Elemente, die wir nicht mögen, — daß auch der Gedanke der ſtrengen Reinerhaltung des jüdiſchen Blutes und der höhern Heiligkeit desſelben zu einer falſchen Religionspolitik, sit venia verbo, führen müßte, gleichſam zu einer Abſperrung des Judenthums von der übrigen Welt durch chineſiſche Mauern, — und daß überdies dieſer Gedanke auch ſchwerlich mit dem Geiſte der Propheten und Pſalmiſten ſich vereinigen laſſe. Hat doch jener große Prophet, der mit eigenen Augen es ſah, wie ſo viele בני הנכר [1]) an Israel und an Israel's Gott ſich anſchloſſen, ſo begeiſtert im Namen Gottes es ausgeſprochen: עוד אקבץ עליו לנקבציו!

Chicago (Illinois), 6. Febr. 1878.

B. Felſenthal.

---

[1]) Von dieſen בני הנכר heißt es ומחזיקים בבריתי, was wahrſcheinlich bedeutet, daß ſie den Bund der Beſchneidung gehalten haben.
Anm. d. R.

Abhandlungen.

Notiz.

Aſtaroth Karnaim und Boſtra.

Allgemein wird angenommen, daß der Name Aſtaroth-Karnaim einer Localität in Hauran angehöre, welcher entweder von zwei Bergſpitzen oder von der Aſtarte mit einem Stierkopfe oder der gehörnten Aſtaroth hergenommen ſei. Die letztere Ableitung hat allgemein Beifall gefunden, und wird faſt als unbeſtreitbar hingenommen (Geſenius, Theſaurus II. p. 1082 fg. Winer, bibl. Realw. Ritter Erdkunde XV, 2, S. 822). Die Beweiſe, welche für die „gehörnete Aſtarte" angeführt werden, ſind indeß durchaus nicht zwingender Natur. Auf puniſchen Grabdenkmälern und Münzen kehrt zwar eine Figur wieder, welche eine Art Dreieck mit einer Kugel an der Spitze und zwei ſeitlichen Hörnern darſtellt. Allein es iſt nicht erwieſen, daß dieſe Figur zur Aſtarte gehört, wie denn auch Geſenius einen Zweifel daran nicht unterdrücken konnte. Der andere Beweis wird von Sanchuniaton hergeholt, welcher die Aſtarte mit einem Ochſenkopf ſchildert (κεφαλὴ ταύρου). Allein die unter der Autorität Sanchuniatons von Herennius Philo aus Byblos angeführten mythologiſchen

Angaben ſind mehr als zweifelhaft. Wäre in Phönicien wirklich eine Aſtarte mit dem Stierkopfe oder die gehörnte Aſtarte verehrt worden, ſo hätten mehr Spuren davon im Mutterlande oder in den puniſchen Colonien vorkommen müſſen und nicht bloß in einer zweifelhaften Localität in Hauran.

Verwunderlich iſt es aber, wie die Lexicographen, Archäologen und Geographen von der einmaligen Erwähnung von Aſtaroth Karnaim in der Geneſis (14, 5) ein ſolches Factum ableiten können, da an allen anderen bibliſchen Stellen nur Aſtaroth allein genannt wird. Noch verwunderlicher iſt es, daß auch dieſe eine Stelle nicht im Geringſten für dieſe Annahme ſpricht. Die griechiſche Ueberſetzung hat nämlich an dieſer Stelle *Ἀσταρωὺ καὶ Καρναΐν*, d. h. die Könige mit Kedarlaomer haben die Rephaim geſchlagen in Aſtaroth und in Karnaim. Es iſt alſo hier von zwei Localitäten die Rede, und nicht von einer einzigen. Die Städtenamen עשתרת קרנים müſſen daher eben ſo getrennt werden wie בעשתרת בארעי (Deuteronom. 1, 4). In der That kommen die Städte Aſtaroth und Karnaim an anderen Stellen ohne Verbindung unter einander vor. Das Verzeichniß der Levitenſtädte in der Chronik (I, 6, 56) nennt als ſolche im jenſeitigen Lande neben Golan noch Aſtaroth ohne den Zuſatz Karnaim. In Joſua wird die Stadt des Og an mehreren Stellen nur Aſtaroth ſchlechtweg genannt, als Levitenſtadt wird ſie daſelbſt (21, 27) בעשתרה genannt, welches die griechiſche Ueberſetzung mit *Βοσορὰν* wiedergiebt. An anderen Stellen, wo von Karnaim oder Karnain die Rede iſt (vgl. weiter unten) wird hinwiederum dieſe Localität ohne die Beifügung Aſtaroth genannt. Daraus folgt, daß es durchaus kein Aſtaroth-Karnaim gegeben hat, und folglich kann daraus nicht deducirt werden, daß die Aſtarte mit zwei Hörnern dargeſtellt worden ſei.

Eine Localität Karnaim wird in Euſebius' Onomaſtikon und in der talmudiſchen Literatur angeführt. Obwohl das Erſtere

auch den Irrthum hat, daß Aſtaroth-Karnaim zuſammen gehören, tradirt es dennoch, daß es noch zu Euſebius' Zeit zwei Dörfer in Batanäa, Namens Karnain zwiſchen Adraa (Edrei) und Abila gegeben hat, welche 9 römiſche Meilen (1⅘ geogr. M.) von einander entfernt lagen. Eins dieſer Karnain ſoll 6 röm. M. (1⅕ g. M.) von Adraa entfernt geweſen, d. h. alſo das öſtliche — da, wenn es zwei gegeben hat, das andere näher zu Abila geweſen ſein, alſo weſtlich gelegen haben muß. An einer Stelle in Onomaſtikon überliefert Euſebius eine Tradition, daß Hiob ſeinen Wohnſitz in einem Orte gehabt haben ſoll, welcher, zur Zeit ein großes Dorf, den Namen Karnaim geführt hat (Onom. ed. Lagarde p. 268): *Καρνεὶμ . . . ἐστι νῦν κώμη μεγίστη . . . ἐνθα ὡς ἐκ παραδόσεως τοῦ Ἰωβ τὸν οἶκον ἐπιδείκνυσιν.* Auch in der Midraſch-Literatur und im Talmud wird eine Localität כפר־קרנים (Dorf Karnaim) erwähnt, aus welchem Hiob's Heerden geraubt worden ſeien: ותגל יבא ותקחם יצאות מכפר קרנים. Auch ſonſt kommt Kephar-Karnaim in dieſer Literatur vor (vgl. Graetz Geſch. B. II b. S. 456). Gewiß iſt dieſes Karnain bei Euſebius und Kephar-Karnaim identiſch mit Karnaim oder Karnion in den Makkabäerbüchern, gegen welches Juda Makkabi zu Felde gezogen iſt, um den dort wohnenden Judäern zu Hilfe zu eilen, und deſſen Tempel der Atargation er zerſtört hat. Es hat alſo neben einer Localität Aſtaroth eine andere oder zwei gegeben, welche den Namen Karnain geführt haben. Ritters Identificirung vom Karnaim der Makkabäerbücher mit Aſtaroth-Karnaim iſt alſo falſch (a. a. O. S. 82, 2), eben ſo wie die Angabe auf ſämmtlichen Karten von Peräa und Hauran.

Es iſt bereits erwähnt, daß das Buch Joſua die Leviten-ſtadt עשתרה anders nennt, nämlich בעשרה. Reland hat das Richtige angegeben, daß dieſer Name eine Abkürzung von בית עשתרה ſei. (Reland Paläſtina III. p. 621.) Dieſes wird von der griechiſchen Ueberſetzung mit *Βοσορὰ* wiedergegeben, und iſt

ohne Zweifel identiſch mit dem *Βοσσορὰ* oder *Βοσορρὰ* bei Joſephus. Wetzſtein hat daher mit Recht nach dem Vorgange Relands angenommen, daß die Stadt Boſtra bei römiſchen und griechiſchen Schriftſtellern und auf Inſchriften und Bosra bei arabiſchen Schriftſtellern entſtanden iſt aus Be-Eſchtera — (Reiſebericht über den Hauran S. 110). Die Lage von Boſtra oder Bosra iſt gegenwärtig unzweifelhaft. Sie lag nach Euſebius 24 oder 25 röm. M. (5 geogr. M.) öſtlich von Adraa, und noch heutigen Tages ſieht man viele Trümmer von ehemals bedeutenden und prachtvollen Bauten auf einem Platze, der noch Bosra genannt wird, zwiſchen Derâ (Adraa, אדרע) weſtlich und Salchad (סלכה) öſtlich. Die Trümmer, die man in Bosra gefunden hat — ein hohes Caſtell mit hohen Thürmen, ein ehemaliges römiſches Theater, ferner ein großer Palaſt mit kunſtvoll gearbeiteten Säulen, und endlich mehrere Triumphbogen — bezeugen, daß dieſer Platz in der römiſchen Zeit eine große Bedeutung hatte, (vgl. Léon de Laborde, voyage en Orient, 1838). Die Geſchichte von Bosra oder Boſtra iſt in Kürze folgende. Joſephus nennt zwar dieſe Stadt nicht, aber ſie muß doch zur Zeit der Makkabäer bereits vorhanden geweſen ſein. Im zweiten Jahrhundert nachchr. Z. nennt ſie Ptolemäus *Βοστρὰ λεγέων*; es muß alſo dort eine Legion gelegen und die Stadt muß Wichtigkeit gehabt haben. Unter Trajan erhielt ſie den Namen Nova Trajana Bostra, und die Aera der Boſtrenſer beginnt mit dem 8. Jahre Trajan's, 858 u. c., = 105, dem Jahr, in welchem Cornelius Palma den Hauran und Nabatäa unterworfen hat. Unter Alexander Severus wurde eine Colonie daſelbſt angeſiedelt, wie Inſchriften ergeben. Unter dem Kaiſer Philipp Arabs, welcher aus Boſtra ſtammte, wurde es zur Hauptſtadt der Gegend erhoben, und die Münzen bezeichnen: Colonia metropolis Bostra. Durch Ackerbau, Viehzucht und auch Weinbau, welche durch Figuren mit Inſchriften ſymboliſirt ſind, entfaltete Boſtra von

der Zeit Trajans bis in das vierte Jahrhundert eine bedeutende Blüthe, und sie wird ingens civitas Bostra genannt. Eusebius bezeichnet sie noch als *Βόστρα . . . νῦν Μητρόπολις τῆς Ἀραβίας* (vgl. Ritter, a. a. O. S. 969 fg.). Die ehemalige Hauptstadt des Königs Og, in einer fruchtbaren Ebene gelegen, hatte also zur römischen Zeit eine zweite Blüthe. Zur Zeit des Concils von Nicäa 325 hatte Bostra bereits einen Bischof, und es blieb lange ein Bischofssitz.

In der talmudischen Literatur wird sie Bosra בוצרה genannt und richtig näher bezeichnet: an der Grenze von Trachonitis: מרכונא דמתחם לבוצרה. Eine andere Schreibart des Namens ist בוצריה. Es bestand eine jüdische Gemeinde in Bostra, die aber nicht bedeutend gewesen zu sein scheint, da sie einen öffentlichen Beamten suchte, der zugleich als Prediger, Richter, Schreiber und Lehrer fungiren sollte [1]). Das Haupt einer Synagoge von Bostra wird an einer anderen Stelle angeführt [2]). Simon ben Lakisch betrachtete diese Stadt und Umgegend als Theil des jenseitigen Palästina, als identisch mit בצר; daher verbot er bei einem Besuche in Bostra den jüdischen Bewohnern, unverzehntetes Getreide zu genießen, da es zehntenpflichtig sei. R. Jochanan belehrte ihn dagegen, daß es nicht mit בצר identisch sei, daher zum Auslande gehöre [3]). Daher warnte er einen Gesetzeslehrer aus Babylonien, welchem Simon ben Lakisch den Posten in dieser Gemeinde zugewiesen hatte, ihn anzunehmen; denn es hieße von Babylonien nach Babylonien auswandern. Simon b. Lakisch scheint aber pro domo gesprochen zu haben, da er selbst aus Bostra stammte. Indessen scheint man doch

---

[1]) Jer. Schebiit VI. p. 36 d.: ר״ש בן לקיש אול לבוצרה אתון לגביה א״ל חמי לן בר נש דריש דיין ספר חזן עביד כל צורכינן.

[2]) Midrasch zu Echa, 3, 16: ר׳ אבהו אול לבוצרה ואיתקבל גבי יוסי רישא.

[3]) Babl. Aboda Sara p. 58 b.: ר״ל איקלע לבוצרה הוא ישראל דקאכלי פירי דלא מעשרי ואסר להו . . . אתא לקמיה דר׳ יוחנן אמר ליה . . . ויל הדר: בצר לאו היינו בוצרה.

später Bostra als zum heiligen Lande gehörig betrachtet zu haben. Es wird tradirt, daß die Ahroniden, die darauf gehalten haben, nicht von Palästina aus ins Ausland zu wandern[1]), ohne Skrupel bis דדיי und die Linie von Bosra bis zu den Gärten zu gehen pflegten[2]). Nun ist דדיי höchst wahrscheinlich das *Δραὰ* oder *Ἀδραὰ* bei Ptolemäus, den Kirchenvätern, und in den Notitiae veteres ecclescasticae, das auch ein Bischofssitz war. Es wird mit Recht mit dem heutigen Deraat (zur Zeit der Kreuzzüge Adratum) und mit dem alten אדרעי indentificirt (vgl. Ritter a. a. O. S. 839 fg.). Man fand dort Trümmer von Bauten aus der Römerzeit. Die Lage spricht besonders für die Identität, da Deraat eben so weit entfernt von Bosra liegt, wie, nach der Angabe des Onomasticon und der Peutingerischen Tafel Adraa von Bostra, nämlich 25 römische Meilen. Ist nun דדיי identisch mit Adraa, so ist auch בוצריי identisch mit Bostra = Bosra. Die Notiz im jerusalemischen Talmud giebt also an, daß die Ahroniden den Strich bis Adraa und zu den „Gärten" von Bostra als heiliges Land betrachtet und bis dahin Reisen gemacht haben. Diese Tradition widerspricht also der Annahme R. Jochanans, daß Bosra zum Ausland oder zu Babylonien gehört habe.

---

[1]) Vgl. Jerus. Berachot p. 6a.; Scheb. das. 36c.: תני מטמא כהן ויוצא חוצה לארץ לדיני ממונות ולדיני נפשות וכו׳ und das. ר׳ יסא שמע דאתת אימיה לבוצרה. אתא שאל לר׳ יוחנן מהו לצאת? א״ל אי מפני סכנת דרכים צא. אי משום כבוד אביו ואמו איני יודע . . . אם גמרת לצאת תבא בשלום. Es betraf R. Aßi, welcher ein Ahronide war, und daher ohne triftigen Grund nicht vom heiligen Lande ins Ausland reisen durfte. Diese Geschichte wird auch babl. Kidduschin p. 31 b. mit einigen Varianten erzählt: ר׳ אסי הוה ליה אמא זקינה . . . שבקה ואזל לארץ ישראל. שמע דקא אזלה אבתריה. אתא לקמיה דר׳ יוחנן א״ל מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ? א״ל אסור. לקראת אמא מהו? א״ל איני יודע. אתרה פורתא הדר אתא. א״ל, אסי, נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום. R. Jochanan äußerte hier consequent seine Ansicht, daß Boßrā (Bostra) als Ausland zu betrachten sei.

[2]) Jerus. Scheb.: נהגין כהנייא מטי עד דדיי וההן חוטא דבוצריא עד דפרדיסא.

Die Annahme, daß das alte Beeſchtra, oder Aſchthorot mit Boſtra und Bosra identiſch iſt, ſtellt die topographiſchen Punkte dieſer Gegend richtig. Da Boſtra nur wenige Meilen von Draa lag, ſo wie jetzt Bosra von Deraat, ſo können עשתרות und אדרעי, wenn deren Identität mit den genannten Localitäten richtig iſt, zwei Hauptſitze des Königs Og geweſen ſein. Und dieſe Identität iſt unzweifelhaft, da in der Schrift die Grenze von Baſan als bis Edrei und Salcha reichend angegeben iſt, und das Letztere in Caſtell Salchad (Sarchat) entdeckt wurde, 16 Mil von Boßra entfernt (vgl. Ritter a. a. O. S. 955 fg.). Eine via strata führt von Salchad bis Bosra. Im ſüdlichen Hauran lagen alſo drei Punkte faſt in gerader Linie אדרעי, עשתרות und סלכה, denen die Localitäten Adraat, Boßra und Salchat entſprechen. Dieſe Städte gehörten zu Baſan, wie denn auch Euſebius Adraa und Bostra zu Batanäa rechnet.

Das alte עשתרות oder das damit identiſch בעשתרה hat alſo auf dem Platze geſtanden, auf dem jetzt viele Trümmer römiſcher Cultur vorhanden ſind, und der vom dritten Jahrhunderte an eine Hauptſtadt des batanäiſchen Arabien bildete. Es lag, wie ſchon angegeben, öſtlich von Adraa oder Edrei. Damit hat Karnaim nichts zu thun: Dieſes war eine Localität für ſich weſtlich von Adraa (zwiſchen dieſem und Abila). Die Schrift verbindet dieſe Namen auch gar nicht, wie wir geſehen haben: es fehlt nur das Binde-ו zwiſchen עשתרות und קרנים. Man ſollte alſo endlich aufhören, von Aſchtaroth-Karnaim zu ſprechen, ſo wie dieſes und Beeſchtra ſo weit nördlich zu verlegen, wo jetzt Tell-Beſchterh liegt. Die Verzeichnung von Aſtarot-Karnaim auf den Karten von Kiepert und Menke iſt falſch. Trennt man Karnaim (קרנים) von Aſtaroth oder Boſtra, ſo hat man im Baſan oder Batanäa vier Städte in faſt gerader Linie von Weſt nach Oſt: Karnaim, Edrei, Aſtaroth und Salcha, ſüdlich vom Fluß Hieromax.

Zur Geschichte der Juden in Arles

von

Dr. H. Gross.

(Fortsetzung.)

VI.

Das geistige Leben der Juden in Arles.

Arles nimmt als Pflanzstätte der Wissenschaft in der Geschichte der jüdischen Literatur einen ehrenvollen Platz ein. Bedeutende Männer, Dichter, Denker und Gesetzeslehrer haben daselbst gelebt und gewirkt oder sind von da hervorgegangen. Das Talmudstudium wurde frühzeitig gepflegt. Die älteste Kunde von demselben weist auf die zweite Hälfte des zehnten Jahrhunderts hin, auf die Zeit, in der in den Hauptsitzen der Juden des Abendlandes das Talmudstudium einen Aufschwung genommen hat. Im nahen Narbonne war damals ein altes, angeblich von R. Machir am Ende des achten Jahrhunderts gegründetes Lehrhaus, das mit dem der Geonim in Babylonien rivalisirte [1]). Das benachbarte Italien war an bedeutenden Gelehrten nicht arm. Soll doch von ihnen die Wiederbelebung der jüdischen Wissenschaft in Deutschland ausgegangen sein. Durch den äußerst lebhaften Handelsverkehr, der namentlich an den südfranzösischen und italischen Küsten des mittelländischen Meeres herrschte, standen die Juden von Arles sowohl mit der damals wichtigen Handelsstadt Narbonne als mit Italien in

[1]) Juchasin ed. Filipowski p. 84. בזמנים אלו היו נשמעין ראשי ישיבות לגאונים שבנרבונה כמו ראשי ישיבות בבבל.

der engsten Verbindung und empfingen von da wie von dort vielfache geistige Anregungen. Dafür spricht die Correspondenz, welche die Gelehrten von Arles mit denen von Italien unterhielten [1]).

Kalonymos aus Lucca, ein angesehener synagogaler Dichter und Gesetzeslehrer, der in der zweiten Hälfte oder in der Mitte des zehnten Jahrhunderts geblüht hat [2]), richtete auf eine an ihn in einer civilrechtlichen Angelegenheit ergangene Anfrage ein Rechtsgutachten an R. Moses, einen Gesetzeslehrer aus Arles [3]).

---

[1]) Bei den Beziehungen der Kalonymiden zu den Gelehrten von Arles hielt ich es für angemessen, bei der Besprechung der ersteren länger zu verweilen.

[2]) Sein Zeitalter ergiebt sich aus dem seines Sohnes v. weiter.

[3]) Mardochai Schebuot c. 7. רבינו קלונימוס בחשובתו לרבי רבי משה מארלי. So lesen alle mir bekannten Editionen und darunter ed. Riva. Dagegen liest eine Handschrift der Pester Nationalbibliothek מארלך und eine der Wiener Bibliothek מארלך. S. Kohn in der Monatsschrift 1878 p. 144, vermuthet Erlach. Allein es giebt nur zahlreiche kleine Dörfer dieses Namens und einen unbedeutenden Flecken in der Schweiz. Beide Pl. sich sicherlich nur Corruptele.

Das Responsum selbst ist vollständig in den Rga. der Geonim ed. Berlin Nr. 107, die wie Nr. 106—118 die Ueberschrift Kalonymos trägt. Letzterer und der im Mardochai citirte sind also identisch. Rapoport Vorwort das. hält diesen Kalonymos für den aus Lucca. Dafür spricht auch der Umstand, daß das. seine Gutachten mit denen des R. Meschullam, der kein anderer als der Sohn des Kalonymos ist, zusammengestellt sind, dem Nr. 119—152 größtentheils gehören. Aus diesem Umstande erklärt sich auch die häufige Verwechselung der Gutachten beider. So wird Nr. 152 in der Sammlung dem Meschullam zugeschrieben im Sefer haittur I. ed. Lemberg p. 44 a. und daraus Mardochai Ketubot c. 10 dagegen Kalonymos aus Lucca vindicirt. Nr. 115 ist sicherlich dessen Glossen zu Menachot p. 109 b. entlehnt, auf die sich die Tossafot das. berufen, die Kalonymos Vater des R. Meschullam als Autor nennen, während Raschi Sebachim p. 45 b. Meschullam b. Kalonymos nennt. Der in der Sammlung der Rga. ed. Berlin genannte Kalonymos und folglich auch der im Mardochai citirte Correspondent des R. Moses aus Arles ist ohne Zweifel der aus Lucca und nicht Kalonymos b. Schabtai aus Rom, wie Zunz, Literaturgeschichte der synag. Poesien p. 250, behauptet. Von Rapoports

Die Gelehrtenfamilie der Kalonymiden aus Lucca soll von Karl dem Großen nach Mainz verpflanzt worden sein. Die alten verschiedenen in manchen Punkten einander widersprechenden Nachrichten [1]) sprechen jedenfalls dafür, daß ein Glied dieser vielverzweigten Familie sich in der genannten Stadt niedergelassen habe, aber der oben erwähnte Kalonymos wird stets nach Lucca genannt, was auffallend wäre, wenn er wirklich in Mainz gelebt hätte als Nachkomme desjenigen, der lange Zeit vor ihm dahin übersiedelt war. Andere Glieder dieser Familie werden doch nach ihrem deutschen Wohnorte genannt, so Jekutiel

---

Ansicht, daß die oben genannte Sammlung der Rga. von Joseph Tob-Elem I. (ca. 1040) angelegt worden sei, will ich ganz absehen. Sie erscheint mir nicht genügend begründet, wäre sie es, dann wäre ja von vorneherein die Annahme ausgeschlossen, daß der Autor von Nr. 107 in der Sammlung und folglich auch des vom Mardochai angeführten Responsums, an dessen Identität mit Nr. 107 nicht zu zweifeln ist, Kalonymos b. Schabtai sein könne, da ja dieser nach Joseph Tob-Elem I. gelebt hat. Kalonymos aus Lucca ist noch citirt im Sefer haittur I. p. 6.b. und auch da zusammen mit R. Meschullam.

[1]) Salomo Luria Rga. Nr. 29. Joseph Kohen Emek habacha ed. Letteris p. 13, wo Kalonymos aus Lucca, von Karl dem Großen nach Mainz verpflanzt, ein Römer genannt wird. Derselbe ist jedenfalls älter als der oben erwähnte. S. Rapoport Biographie des Elasar Kalir Anm. 19. Zunz a. a. O. p. 104 ff. Carmoly in Jost's Annalen I. p. 222. Israelit 6. Jahrg. p. 564. Grätz Geschichte V. p. 218. Die Mittheilung des Elasar aus Worms im מצרף לחכמה p. 14 b. auf die Rapoport und Zunz hinweisen, stammt aus des Erstern mystischen סי' התפלות. Ich fand diese Stelle in dem genannten Commentar ms. cod. Günzb. p. 60—61. In einem andern סי' התפלות, des Elasar aus Worms ms. cod. Günzb., auf den ich in der Monatsschrift 1871 p. 252 hingewiesen habe, fand ich im Anfange der das. mitgetheilten Traditionskette folgende Stelle: ר' שמעון הגדול קבל מזקינו ר' אבון הגדול והוא קבל מרבי יהודה והוא קבל מרבי משלם והוא קבל מרבי אלעזר והוא קבל מר' משה גאון והוא קבל מרב חודרוס והוא קבל מרבי קלונימוס אביו והוא קבל מרבי משלם הגדול והוא קבל מרבי שלמה הכבלי והוא קבל מאבן אהרן והוא קבל מרבי שמואל הנשיא אביו והוא קבל מרב יהודה והוא קבל מרב יעקב אב בית דין והוא קבל מרב האי גאון. Simon b. Isaak war der Zeitgenosse des R. Meschullam b. Kalonymos aus Lucca. Der hier genannte Kalonymos ist also der ältere, aber die ganze Reihenfolge stimmt chronologisch nicht und daher ist ihr kein Werth beizumessen.

nach Speier[1]). Wenn Gerschom b. Jehuda (geb. 960 gest. 1028) von ihm sagt: „Wir haben gehört, daß er ein großer Gelehrter war“[2]), so spricht er offenbar von ihm wie von einem fremdländischen Gelehrten, von dem er nur vom Hörensagen wußte, nicht aber wie von einem Manne, der nur wenige Jahrzehnte vor ihm in demselben Orte, Mainz, oder in seiner Nähe gelebt hat und seinen ältern Zeitgenossen noch persönlich bekannt sein konnte. Wir haben daher dessen Heimath sicherlich in Italien zu suchen, von wo aus seine Correspondenz mit Arles erklärlicher und auch wahrscheinlicher, als aus dem fernen Mainz ist.

Meschullam[3]) des vorhergenannten Kalonymos Sohn, der als geachtete Autorität zahlreiche Anfragen u. A. aus der Provence[4]), aus Narbonne[5]) und Mainz nament-

[1]) Luria Rga. a. a. O. v. Wiener Monatsschrift 1863 p. 162.

[2]) Maaße hageonim ms. Nr. 172. תשובת רבי׳ גרשום מ״ה ר׳ קלונימוס שמענו שחכם גדול הית ופייט קרובות לכל הרגלים וכו׳ ור׳ משלם בנו ידענו שחכם גדול הית ופייט קרובות. V. Landshut Amude haaboda I. p. 102 dass. Resp. verstümmelt Schibbule haleket ed. Saloniki Nr. 11. R. Gerschom ist ungefähr in derselben Zeit geboren worden, in der Kalonymos starb. Aus der angeführten Stelle geht jedenfalls hervor, daß er weder dessen Schüler noch dessen Lehrer war, wie es nach Luria a. a. O. scheint. ובימיהם היה ר׳ אלעזר הגדול ור׳ שמעון הגדול ממגנצא ור׳ שלמה הכבלי (ור׳ משלם?) ור׳ קלונימוס אביו מלוקו ומהם קבלו רבי׳ גרשום ממיץ [והם היו גדולי לותיר הנקובים בכמה מקומות] (l. קבל). Der letztere eingeklammerte Passus bezieht sich nur auf R. Elasar den Großen und R. Simeon aus Mainz. Dieser war älter als R. Gerschom. V. Zunz a. a. O. p. 238, folglich ist die Emendation von Grätz Gesch. VI. p. 395 והם קבלו מרבי׳ גרשום unrichtig.

[3]) V. über ihn Zunz a. a. O. p. 108. Landshut a. a. O. p. 265.

[4]) Rga. der Geonim ed. Berlin Nr. 150. Rapoport Vorwort das. spricht ihm dieses Responsum ab, weil der Handel mit Kermes, von dem die Rede ist, damals in der Provence noch unbekannt gewesen sein soll. Das ist ein Irrthum. Der Kermes war im Gegentheil in den frühesten Jahrhunderten einer der wichtigsten Handelsartikel der Juden der Provence, v. diese Abhandlung III. Abschnitt. Ich stehe daher nicht an, ihm Nr. 150 zu vindiciren und zwar als nach der Provence, vermuthlich nach Arles gerichtet zu betrachten.

[5]) Das. Nr. 140.

lich von Simeon b. Iſaak[1]), einem älteren Zeitgenoſſen von Gerſchom b. Jehuda beantwortet hat, von dem Letzteren als bereits verſtorben bezeichnet wird[2]), alſo an der Wende des zehnten und eilften Jahrhunderts wahrſcheinlich ebenfalls in Italien und nicht in Mainz[3]) gelebt hat, richtete gleichfalls in einer civilrechtlichen Angelegenheit ein Rechtsgutachten an das Rabbinatscollegium von Arles[4]).

---

[1]) Daſ. Nr. 160. Nach Mainz gerichtet ſind wahrſcheinlich auch das Reſponſum bei Aſcheri Roſch haſchana Ende und in Rga. Aſcheris XVII, 10 citirt aus dem Rechtsbuche des in Mainz lebenden Jehuda Kohen. Daraus läßt ſich auch erklären, warum Gerſchom b. Jehuda von ihm ſagt ידענו שחכם גדול היה. Er kannte ihn eben aus ſeiner Correſpondenz mit den Mainzer Gelehrten, ſtand vielleicht ſelbſt mit ihm in Briefwechſel.

[2]) Maaße hageonim a. a. O.

[3]) P. Carmoly a. a. O. Grätz Geſch. V. p. 549. Dagegen ſpricht zweierlei. Erſtens correſpondirte er mit Gelehrten von Mainz, lebte alſo nicht daſelbſt, zweitens ſchreibt er an Simon b. Iſaak wie an einen in der Ferne weilenden Freund. חמוד וחשוק וכסוף בעיני שמע דברי שלום ממני כי אני חנוי במיחם צלקוני (l. בכחם צל־קוני). Dieſe Emendation iſt durch Parallelſtellen beſtätigt v. Zunz a. a. O. p. 111. Die Emendation בחחום צלקוני „in der Gegend von Zalkona" bei Grätz a. a. O. iſt zu gewagt. Grätz iſt der Anſicht, daß Meſchullam urſprünglich in Mainz gewohnt habe und wegen der Verfolgungen daſelbſt nach Katalonien ausgewandert ſei. Meſchullam fleht in ſeinem Briefe „Gott möge die Leiden von uns, unſeren Brüdern und den Genoſſen unſerer Gemeinde abwenden". Unſerer Gemeinde, d. h. nach Grätz, der Gemeinde, welcher ſowohl Meſchullam als Simon angehörten, nämlich Mainz. Das iſt nicht richtig. Meſchullam ſagt מבני קהלינו „unſerer Gemeinden". Er nimmt in Italien weilend an den Leiden ſeiner Glaubensgenoſſen in den deutſchen Gemeinden innigen Antheil. Es folgt alſo durchaus nicht daraus, daß er in Mainz gelebt habe. Er war daſelbſt eben ſo wenig wie ſein Vater.

[4]) Sefer haittur ed. Lemb. I. p. 15 a. Seine ſämmtlichen mir bekannten Rga. außer dem letztgenannten ſind daſ. p. 1 a., 6 b. (daſſ. ausführlicher Sefer haterumot XXVI. 2, Nr. 2) p. 32 b. 51 b. 56 b. daſ. III. oder עשרת הדברות ed. Lemb. p. 44 a., wahrſcheinlich Raſchi Sabbat p. 73 b. רבי משלם הגאון, Or Sarua I. p. 139, Buch der Frommen Nr. 1147, Semag Vorb. 66, Aſcheri und Rga. Aſcheris a. a. O. Rga. des Jehuda b. Aſcher ed. Berlin p. 51 a., Rga. der Geonim ed. Saloniki p. 31 a., p.

Derſelben Zeit wie Meſchullam gehört wohl auch Jehuda b. Moſes aus Arles an, vermuthlich der Sohn des genannten R. Moſes aus Arles. Daß er in Mainz gewohnt habe [1]), iſt zu bezweifeln. Er wird von Natan b. Machir [2]), einem Zeitgenoſſen Raſchi's, eben ſo wie die ſonſt unbekannten David b. Jakar und Salomo b. Mazliach, deſſen Vaternamen wenigſtens nicht auf Deutſchland hinweiſt, lediglich zuſammen mit den älteren, aber nicht als eine der älteren Autoritäten von Mainz rühmlich genannt. Natan b. Machir ſpricht von einem rituellen Brauch in vielen jüdiſchen Gemeinden und weiſt dabei auch auf Arles hin und nennt Jehuda b. Moſes als Gewährsmann. Auf Arlenſiſche Bräuche und Einrichtungen wird ja auch ſonſt öfter hingewieſen [3]). R. Natan konnte über Arles unter-

40 b. Aga. der Geonim ed. Berlin Nr. 61 wahrſcheinlich bis Nr. 69. Nr. 66 hat einige Fremdwörter, die franzöſiſch klingen, die ich aber nicht enträthſeln kann, ſo עורות ביברוניש vielleicht brebis, Schaffelle daſ. Nr. 119 bis 152 mit einigen Ausnahmen, v. Rapoport daſ. Vorwort. Nr. 133 כך פסק מר רב אחא זכר אדונינו לברכה wohl den babyloniſchen Gaonim angehörend, Nr. 135 wird ed. Saloniki p. 31 a. ausdrücklich Meſchullam zugeſchrieben. Nr. 140, 150 und 152 v. oben Nr. 151 kann auch ihm gehören. Der Ausdruck מעריפא verſchlägt nicht dagegen, wie Rapoport daſ. meint. Der Anfragende hat ſich des fremdländiſchen bei den Juden in ihrem Handelsverkehr untereinander gebräuchlichen Ausdruckes bedient.

[1]) Zunz zu Benjamin von Tudela Itinerarium ed. Asher II. p. 14.

[2]) Schibbule haleket II. ms., richtiger איסור והיתר cod. Halberſtamm Nr. 57. תשובה זו שהשיב ר' נתן לר' יהושע כששאל שנותנין במקומינו שכותבין הכתובה בו' בשבת וחותמין אותה במ"ש ופעמים מקנה הקנין במ"ש והכתובה קדמה ונכתבה בו' בשבת והוכיחו בתוכחות מה צורך לו לבדוק על מנת הקהילות הקודש מימות קדושים אשר עברו הישישים וגם המיושבים במגנצא, ר' יהודה ב"ר משה מארלדי ור' שלמה ב"ר מצליח ור' דוד ב"ר יקר לא עירערו ולא מיחו שלא להוציא לעז על כתובות האמהות. B. jedoch Zunz Literaturgeſch. p. 160, wo die aus einem anderen cod. und einem handſchr. Pardes citirte Stelle die weſentliche und meiner Anſicht nach richtigere Lesart hat. מימות קדושים אשר עברו הישישים מסגנצא וגם המיושבים הרב ר' יהודה ב"ר משה מארלדי ור' שלמה ב"ר מצליח וכו'. Zu מיושבים „angeſehen" oder „erfahren" vgl. die Selichot תענית צבור und אנוש עד. David b. Jakar iſt vielleicht der Bruder von Jakob b. Jakar, dem Lehrer Raſchi's.

[3]) Sefer haittur I. p. 43 a. מנחם נרבונא ואורלדי v. Salomo b. Aderet

richtet sein, da es ja in jener Zeit an geistigen Beziehungen zwischen den „Weisen von Lothringen", zu denen auch die Gesetzeslehrer von Mainz gehörten und den südfranzösischen Gelehrten nicht gefehlt hat. Der Ruhm des R. Gerschom hat wißbegierige Jünger aus den entferntesten Ländern herbeigezogen. Seine Jünger, ausdrücklich wird nur ein Jehuda b. Moses[1]) genannt, sollen in Narbonne gewirkt und so talmudisches Wissen aus dem Norden nach dem Süden verpflanzt haben, dessen Mittelpunkt, was die geistigen Bestrebungen der südfranzösischen Juden betrifft, eben Narbonne war. So viel wir über letztere Stadt im eilften Jahrhunderte erfahren, so wenig verlautet aus dieser Zeit über Arles. An einen Stillstand der angeregten Studien ist nicht zu denken. Dieselben wurden eben so wenig unterbrochen wie im nahen Narbonne, wo sie gerade in der Mitte des eilften Jahrhunderts durch Moses hadarschan einen so außerordentlichen Aufschwung genommen hatten, daß Jünger aus weiter Ferne, wie Natan b. Jechiel[2]), der Verfasser des Aruch, aus Rom, wo es an Talmudgelehrten nicht gefehlt hat, nach Südfrankreich kamen, um des genannten Moses Lehrhaus zu besuchen.

Ungefähr hundert Jahre nach Moses aus Narbonne besuchte der Reisende Benjamin von Tudela (ca. 1165) Südfrankreich und ist in seinem Berichte des Lobes voll über das rege geistige Leben, das hier geherrscht hat, über die Fülle ausgezeichneter Gelehrten, die er daselbst kennen gelernt und über die zahlreichen stark besuchten Lehrhäuser, in denen die Wissenschaft eine allseitige Pflege gefunden hat. Dieses Lob ist nicht

---

Rgg. I. Nr. 549 יש תקנה בין הקהלות אשר מנרבונה ועד ארליט. Vgl. Zunz Ritus p. 63 und 101.

[1]) Juchasin p. 84 b. v. Sefer hajaschar p. 74 a. וחכמי נרבונה וספרד שמשו לפניו (לפני רבי גרשום).

[2]) B. Aruch s. נגד, אדנדקי und sonst.

übertrieben. Es findet seine Bestätigung durch anderweitige Nachrichten, die uns sichere Kunde davon geben, daß Südfrankreich, damals wirklich an bedeutenden auf verschiedenen Gebieten des Wissens hervorragenden Persönlichkeiten reich war [1]). Die jüdisch-spanische Cultur hat hier einen bedeutenden Einfluß ausgeübt, aber auch die Anregungen, die von der nord-französischen Schule kamen, sind nicht gering anzuschlagen. Benjamin von Tudela kam auf seinen Wanderungen sowohl nach Marseille [2]), „der Stadt der Geonim und Weisen", als nach Arles [3]), einer ungefähr aus 200 Familien bestehenden Gemeinde, an deren Spitze R. Moses [4]), R. Tobi [5]) (Tobia), R. Jesaja, R. Salomo [6]), R. Natan [7]) der Gesetzeslehrer und R. Abba-Mari standen.

Keiner der Genannten ist anderweitig bekannt. Isaak b. Abba Mari aus Marseille weist in seinem Werke Ittur [8]) öfter auf einen R. Tobia hin, aber das ist sicherlich Tobia b. Elieser, der Verfasser des Werkes Lekach Tob. Dagegen ist Jehuda b. Tobi aus Arles der Verfasser eines nur im Auszuge erhaltenen Commentars [9]) zu Kidduschin, in

[1]) B. Zunz zur Geschichte p. 481. Grätz Geschichte VI. p. 235. Vgl. meine Abhandlung Monatschrift 1868 p. 241.

[2]) Itinerarium I. p. 6 b.

[3]) Das. p. 6 a.

[4]) Zunz das. II. p. 14 bemerkt: „R. Moses aus Arles war ein Zeitgenosse von Kalonymos aus Rom". B meine Widerlegung oben.

[5]) Manche Editionen wie Amst. haben die LA. טוביה, von der טובי nur eine abgekürzte Form ist.

[6]) Carmoly in revue orientale I. p. 118 führt ohne Angabe der Edition die LA. שלמה דודיא an. Wenn es eine solche LA. gäbe, was ich bezweifle, hätten wir daran ein Seitenstück zu dem bis jetzt noch nicht erklärten ר׳ נתן דודיא in Tossafot Sebachim p. 63 a.

[7]) Er ist der einzige, der הרב genannt wird.

[8]) Sefer haittur II. p. 33 a., 34 a. Das Werk Lekach Tob ist citirt das. p. 27 a., über diesen R. Tobia v. Steinschneider Katalog der Bodleiana p. 2674.

[9]) Cod. de Rossi 166[14], Bodleiana mss. App. add. 4°, 127 v. Neu-

dem nur ältere Autoritäten aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts, wie R. Tam, R. Peter[1]), ſicherlich b. Joſeph, der um 1147 erſchlagene Toſſafiſt und R. Chajim[2]), gewiß b. Chananel Kohen aus Paris, citirt werden, vermuthlich der Sohn des genannten Tobia aus Arles. Von den Beziehungen der Gelehrten von Arles mit denen von jenſeits der Rhône iſt uns nichts bekannt, aber es iſt kaum anzunehmen, daß ſie aus dem regen geiſtigen Verkehr in dem zum Beiſpiel die Gelehrten von Marſeille mit jenen ſtanden, völlig ausgeſchloſſen waren. Schon die commercielle Verbindung, in der die Länder dies und jenſeits der Rhône mit einander ſtanden, hat dieſen Verkehr nicht wenig gefördert. Gelehrte von da und von dort kamen oft herüber und hinüber, verweilten eine Zeit lang daſelbſt oder ließen ſich dauernd nieder.

(Fortſetzung folgt.)

bauer bei Renan, les rabbins francais p. 517. Neubauer hatte die Freundlichkeit, mir über das Mſcr. brieflíche Mittheilungen zu machen. Der Anfang des Auszuges lautet: העתקתי מחידושי החכם ר' יהודה בר טובי מארלדי במס' קידושין פ"ק והכלאים מדברי סופרים ולפי מה שמפרש' ראין תרומות ומעשרות בכל חוצה לארץ ניחא חלה שנוהגת בכל חוצה לארץ פריך אבל תרומות ומעשרות אין נוהגין אלא במקומות הסמוכין לארץ כגון מצרים וכבל השנוים במס' ידים אבל במקומות הרחוקים לא תקנו ומהאי טעמא נמי אנו עושין שתי חלות. Darauf folgt ein längeres Citat aus ר"ת und werden nur noch angeführt ה"ר פסר und ר' חיים.

[1]) Vgl. Emek habacha Deutſch von Wiener p. 26. Vgl. meine Notiz im Magazin für die Wiſſenſchaft des Judenthums II. p. 34.

[2]) Daſ. IV. p. 184 und 203.

Beiträge zur Geschichte der Juden in Wien.

Mitgetheilt

von

Dr. Theodor Wiedemann.

Die Geschichte der Judenschaft der kaiserlichen Haupt- und Residenzstadt Wien erfreut sich einer gründlichen Bearbeitung. Wir erinnern nur an die Schriften von G. Wolf. Es erübrigen nur kleine Nachlesen. Solche wollen wir nach den Archivalien des niederösterreichischen Regiments (alte Statthalterei) und des fürsterzbischöflichen Consistoriums mittheilen.

I.

Am 30. September 1611 wurden sämmtliche Juden, die nicht kaiserliche Freibriefe hatten, ausgewiesen. Der Termin der Auswanderung erstreckte sich auf 3 Monate. Dieser kaiserliche Befehl wurde nicht ausgeführt[1]). Auf eine Beschwerde des Wiener Bürgermeisters erfolgte am 6. September 1612 der Bescheid, es sei noch immer S. Majestät Gesinnung, daß dieser Befehl ausgeführt werde. Die Hofkanzlei aber war der Meinung, daß die Ausweisung nichts nütze, denn die bürgerlichen Handelsleute und Kramer üben größern Wucher als die Juden. Dieser Anschauung der Hofkanzlei gab das Wucher-Patent vom 22. Februar 1614 vollen Ausdruck. In diesem Patente heißt es eben:

[1]) Wolf, Geschichte der Juden in Wien (1156—1876). Wien 1876, S. 40—41.

Der Wucher reißet immer mehr ein und nimmt überhand. „Indeme sich etlich vnderstehen, die liebe Jugendt so noch in ihrer Eltern vnd fürgesetzter Gerhaben vnd tutorn gewalt vnd sorg sein, gantz hinderlistig zu vndergehen, den Jungen vnverständigen Leuthen fürzuleihen vnd zu borgen, auch dermassen vnchristliche Partida mit ihnen zutreffen, daß Sie nicht allein deß Fürlehens mit halben oder drittenthails geniessen künnen, sondern gar darüber ins verderben vnd armuth gerathen müssen. Item das etliche ein Summa Gelts, als 800 fl. hinleihen, in Schuldtbrieff mehr dann 1000 fl. setzen lassen, dardurch ihnen mehr dann fünf vom hundert verzinst, vnd in der bezahlung mehr dann ihr Hauptsumma gewesen empfahen, deßgleichen das etlich sein, die vmb ein klein versaumbung der zeit, so die bezahlung zu thun, ansetzen, ein übermässiges Interesse fordern, mit der Hauptsumma steigern, vnd dieselbige vmbschlagen. Item das etliche ihr Getraidt, Wein, Silber, alte Kleyder, verlegene Schuldbrieff, Expectanzen, Häuser, Pferdt, Tücher vnd dergleichen, höher als die Wahr immer mag werth sein darzu schlagen vnd dardurch ein merklichen grossen Wuecher als mennigklich wissent, zuwegen bringen. Item das etliche ihr Geld hinweck leihen, vnd nemben vom Hundert ein Nambhaffts, vnd muß der Entlehner ihnen darzu ein merklich Dienstgelt, darumben Sie doch zu Dienen nicht schuldig sein, verschreiben, auch solich Dienstgelt an bezahlung der Hauptsumma nicht abschreiben oder auffsagen dörffen oder mügen. Item das etliche ein nambhaffte Summa gelts, auch vergeblich hinleihen, aber dagegen der entlehner, jhnen etwo ein grosse Wahr, vnd gantz in einem geringen werth zustellen muß, darinn Sie ihr Hauptsumma vnd ein grossen genuß, wol Topelt oder Dryfach haben oder befinden. Item das etliche allein Gelt an gewissen Sorten, Müntz hinweck leihen, vnd doch die verschreibung auff Golt stellen lassen. Item das etliche ihr Gelt mit diesen verbotenen dingen vnd Pacten

hinweck leihen, das der entleher zu vier markh ſo ſie ihme ernennen, nambhaffts darfür verzinſen, oder Auffgelt geben muß, welches von Hundert noch mehr als 20 fl. bringt. Item das etliche die Müntz höher als ſie gangbar dem Dürfftigen darleihen. Item das etliche in Hungariſche Müntz vnd wehrung Gelt hinleihen, vnd in Teutſcher wehrung bezahlt ſein wöllen, daran Sie alſo baldt in kurtzer zeit, auffs wenigiſt Fünff per Cento, bißweilen auch ein mehrers gewinnen. Vnd aber ſoliche vnd dergleichen vnd andere dergleichen Contract oder Wuecher, wie die genent oder gemacht werden, gantz vnchriſtlich, vnd wie oben ausgeführt, höchlich verbotten, auch dardurch Landt vnd Leuth in daß eußeriſte verderben geſteckt, ſonderlicher aber die jrgendt Gelt hoch bedürfftig, vnd Junge unverſtändige Leuth, die noch vnder ihren Eltern vnd Gerhaben ſein, oder die genöttigte Perſonen, Inmaſſen es die tägliche erfahrung mitbringen, wider Chriſtliche Lieb, vbel angeſetzt, überführt, vnd in merklichen Schaden eingelaittet werden. Alſo haben Vnß die vier Landtſtändt dieſes vnſers Ertzherzogthumbs Oeſterreich vnder der Ennß, aller Vnderthenig vnd Gehorſambiſt angeſucht vnd gebetten, Wir gerueheten als Herr vnd Landtsfürſt vmb Vnſer ſelbſt aignen reputation vnd nutzen, auch deß Landts wolſtandt vnd erſprießlichen Wolfahrt willen bey allen vnd jeden Gerichten, vnd derſelben nachgeſetzten Obrigkeiten im Landt, die gnedigſte verordnung zu thun, daß wir nit allein vber den vorigen Generalien vnd Reſolutionen ſteiff vnd veſt halten, auff erzehlte Contract vnd Partida, ainiges wegs nichts erkhennen, oder den darleichern ainiche Execution nicht erthailen, Sondern auch vnd weilen die zween politiſchen Ständt ſich miteinander dahin verglichen, daß welicher Landtman ſolich Verbot ſelbſt übertretten, vnd ain oder den andern Wuecherlichen Contract vnd Partida, wie die genannt werden möchten, gemacht vnd geſchloßen, daß derſelb ſeiner Adelichen Ehre privirt vnd verlüſtigt, auch auß

der zahl der Landleuth excludiert vnd außgeschlossen sein soll, disen vergleich Allergenedigst zu confirmiern vnd zu bestätten, Andern ringern Standts Personen aber, so hierunder zu thun vnd zu handlen, khainen abscheuch getragen, an Leib, Ehr vnd Guet als in etlichen andern vnsern Künigreichen vnd Landen gebreuchig, zu bestraffen vnd hinfüro vom Hundert, mehrer nicht als Sechß per Cento zu nehmen, gesetzt vnd erkhennt, Von dargegebenen Wahrn aber kein Interesse genommen werden soll".

In Folge dessen wurde nun ein höherer Zins als 6 vom Hundert untersagt und einem höhern Zins die Execution verweigert. In diesem Wucherpatente werden die Juden mit keiner Silbe erwähnt, wohl aber wird das wucherische Treiben der christlichen Bürger und Edelleute scharf gezeichnet.

Die Bürgerschaft von Wien erhob aber neue Beschwerden. Von Wucher war diesesmal keine Rede, wohl aber von offenen Gewölbern und Handthierungen der Juden, wodurch die Gewerbthätigkeit der Wiener gehemmt, ja ruinirt werde.

Am 1. März 1614 erschien nun ein neues Ausweisungs-Mandat. Eine kaiserliche Resolution vom 4. März verfügte weiter, „daß die Juden nit allain von der Stadt Wien, sondern gar auß dem Land geschafft, da hergegen der Landleuth Juden zu Ebenfurth, Achau, Schweinbart vnd andern orthen im Land verbleiben vnd geduldet werden solten".

Gegen das Ausweisungs-Mandat erhob die Wiener Judenschaft „ain allervnderthenigistes höchstes flehen vnd Piten". Das Bittgesuch lautet:

Allergnedigister Herr, Euer Röm. Kayſ. May. khönnen wier Arme, Elende, verlassene, betrüebte Juden, Inn allervnderthenigistem gehorsamb anzuflehen nicht vmbgehen. Demnach den letzten September Anno 1611 Jüngsthin von E. Kayſ. Mayſt. hochlöblichen Regierung vnß ein Patent angehendigt worden, dessen Inhalts, das alle diejenigen Juden, welche von E. Kayſ.

May. nicht in specie Freybrief haben, Innerhalb drey Monaten von dato dieses Patents, aus der Stadt Wien vnd derselben Purgfrieden nit allein begeben, sondern auch aller handthierungen sich enthalten sollen, hierüber dann bey E. Kay. May. wier vnß zum aller vnderthenigisten Supplicando beschwerdt, vnd vmb ein günstiges einsehen gehorsambist gebeten, Darauf vnß dieser genedigister beschaidt ervolgt, daß wier so lang verbleiben sollen biß das E. Kay. May. sich weiters genedigist erkhleren werden.

Wann wier aber seithero solcher resolution auf so ansehenliche Intercessionen Chur- vnd Fürsten, auch anderer ansehlicher Standtspersohnen vnß khein andere gedankhen gemacht, Sondern der Aller Vndertyenigisten Hofnung gelebt, Es würden neben den Intercessionen auch die nunmehr von alterhero continuirlichst Inwohnung der Statt Wien vnd habende Befreyung von vielen vnd verschiedlichen Römischen Kayßern, Khönigen vnd Landtsfürsten souil gefruchtet haben, daß von vnß abgelassen vnd vnder E. Röm. Kay. May. glückseeliger Regierung noch lengers geduldet worden sein. Sintemahlen aber wier Laider Gott erbarms nunmehr verstanden, daß E. Röm. Kay. May. mehrers nicht dann Siben Freyheiten passieren lassen wollen, die übrigen alle inner Sechs wochen vnd drey tag aus dem Landt geschafft werden sollen. Biten wier doch vmb des Jüngsten gericht vnnd Barmherzigkheit Gottes willen vnß den Termin auf ein Jahr zu erstreckhen, damit wier vnßere schulden vnd gegenschulden einbringen vnd ablegen, auch die In handen habende Pfandt von hohen vnd nider standts Persohnen ablesen lassen khönnen, Vnnd zu sollichem großen Herzenleidt nicht gar in das Ellendt gestürzt vnd an den Petelstab gerathen dörffen, auch wo müglich, es dahin allergenedigst zu mittigiren, damit wier widerumben bey andern Herrschafften Im Landt aufgenomben werden möchten. Solliches wöllen wier mit vnßerm Täglichen gebeth gegen Gott dem Allmechtigen vmb E. Kay. Ma-

langes Leben vnd glückſelige Regierung allerfleißigiſt vnd vnderthenigiſt verdienen.

Thuen vnß hierüber zu gewehrlichen Beſchaidt allergehorſambiſt berathen.

Euer Röm. Kay. May.
aller vnderthenigiſte vnd gehorſambiſte
die Arme, Elende, betrübte ausgeſchaffene
Juden zu Wien.

(Schluß folgt.)

Die Religionsphiloſophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Araber.

(Fortſetzung.)

Die Fähigkeit, über die einzelnen Sinneswahrnehmungen hinaus zu einer allgemeinen, abſtrakten Erkenntniß zu gelangen, ſowie überhaupt die Fähigkeit zur Erkenntniß abſtrakter Wahrheiten, z. B. mathematiſcher Sätze, iſt, wie bereits bemerkt [1]), ein beſonderer Vorzug des menſchlichen Denkvermögens [2]).

[1]) Vgl. oben S. 212.

[2]) Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 318: „Der Beweis dafür, daß die Seele kein Körper iſt, iſt der, daß wir von unſerem Weſen her eine intelligibele, von der Materie und ihren Accidenzien freie Auffaſſung wahr-

Welches iſt nun das Organ für dieſe abſtrakten Erkenntniſſe? Iſt es eines der körperlichen Organe, z. B. das Herz oder das Gehirn, oder irgendeine körperliche Kraft? Wäre dies der Fall, ſo müßten die abſtrakten Wahrheiten theilbar ſein gleich den körperlichen Organen oder der körperlichen Kraft, denen ſie ihre Entſtehung verdanken [1]). Der Begriff der Theilbarkeit erſtreckt ſich aber nur auf dasjenige, was unter die Kategorie der Quantität fällt, wie Körper, Flächen, Linien, Raum, Zeit, Zahlen oder Worte, oder auf das, was ſich an einem Körper (als Accidenz) befindet, wie z. B. die Weiße des Kleides oder die Wärme des Waſſers. Nun beſteht ja aber das Weſen abſtrakter Begriffe gerade darin, daß ſie durch das Abſehen von aller materiellen Beſtimmtheit, wie Quantität, Körperlichkeit u. ſ. w., zu Stande gekommen ſind, ſie ſind nur dadurch ſo weitumfaſſend, daß bei ihrer Bildung von den accidentiellen Eigenſchaften abſtrahirt und nur das Allgemeine und Weſenhafte an den Dingen beibehalten worden iſt. Die abſtrakten Begriffe ſind mithin, da ſie der die Theilbarkeit der Dinge ermöglichenden materiellen und accidentiellen Beſtimmtheit entbehren, nothwendig untheilbar und können daher auch ihren Sitz nicht in etwas Theilbarem, oder einem Körper haben [2]). Ein fernerer Beweis dafür, daß

---

nehmen, nämlich das (muß heißen: [sc. frei] von dem) Wieviel, das (dem) Wo und die (der) Lage, entweder weil das Aufgefaßte ſeinem Weſen nach ſo beſchaffen iſt, z. B. das Wiſſen von der Einheit und das Wiſſen von der Exiſtenz ſchlechthin oder weil die Vernunft es von den Accidenzien abſtrahirt hat, z. B. der Menſch ſchlechthin". Em. Ram. S. 34 Text: נאמר שהאיש, אשר לו התבוננות מדת, יבין מעצמו, שהוא ישות בין ראובן ושמעון ענין מה ישתתפו בו, הוא צורה האנושית וגו׳.

[1]) Em. Ram. S. 34 Text, deutſche Ueberſ. S. 44.

[2]) Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 318: „Der Körper aber hat eine Lage und ein Wo und das, was nicht Lage hat, ruht nicht in dem, was eine Lage und ein Wo hat". Daſ. S. 319: „Es iſt auch ein überzeugender Beweis dafür, daß der Träger der intelligibeln Dinge kein Körper iſt, darin gegeben, daß der Körper nothwendiger Weiſe der Möglichkeit nach theilbar iſt, dasjenige aber, was nicht theilbar iſt, ruht nicht in dem

die abſtrakten Begriffe nicht durch eine körperliche Kraft gebildet werden können, liegt darin, daß das menſchliche Denkvermögen, in ſofern es im Stande iſt, jeden der unendlich vielen möglichen Begriffe zu denken, eine gewiſſermaßen in's Unendliche ſich erſtreckende Kraft beſitzt. Jede körperliche Kraft aber iſt durch die Endlichkeit des Körpers, dem ſie innewohnt, auch auf ein endliches Gebiet beſchränkt; mithin kann das auf ein unendliches Gebiet ſich erſtreckende Begriffsvermögen keine körperliche Kraft ſein [1]). Die menſchliche Seele kann ferner ihre abſtrakten Begriffe auch ſchon aus dem Grunde nicht vermittelſt eines körperlichen Organs hervorbringen, weil ſie dann nicht im Stande wäre, ſich einen Begriff von ihrem eigenen Weſen zu bilden. Bei allen Wahrnehmungen, die vermittelſt eines körperlichen Organs zu Stande kommen, bildet nämlich das betreffende Organ gewiſſermaßen das Bindeglied zwiſchen dem Subjekt der Wahr-

---

Getheilten, das Intelligibele iſt ungetheilt, alſo ruht es nicht in dem Getheilten; was das betrifft, daß der Körper getheilt iſt, ſo haben wir den Beweis dafür ſchon angeführt; und was das betrifft, daß das Intelligibele ungetheilt iſt, ſo ſind wir damit bereits fertig; was aber das betrifft, daß dasjenige, was nicht getheilt wird, nicht in dem Getheilten ruht, ſo ſind" u. ſ. w. vgl. Koſari V, 12. S. 396.

[1]) Em. Ram. S. 34 Text, deutſche Ueberſ. S. 44. Unſer Text hat hier offenbar eine Lücke, er giebt nur den Anfang der obigen Beweisführung, der Schluß hingegen iſt ausgefallen, wodurch die Stelle ganz unverſtändlich geworden iſt. Der entſprechende Paſſus bei Schahreſtâni (II. S. 319), nach dem wir in unſerer Darſtellung die Stelle ergänzt haben, lautet wie folgt: „Ferner gehört es zur Natur der vernünftigen Kraft, daß ſie der Wirklichkeit nach jedes Einzelne von den der Möglichkeit nach unendlichen, intelligibelen Dingen denkt, nicht Eines vorzugsweiſe vor dem Anderen, und es ſteht für uns bereits feſt, daß dasjenige, welches über der Möglichkeit nach unendliche Dinge Macht hat, unmöglich weder einen Körper noch eine Kraft im Körper zum Träger haben kann". Man vergleiche damit A. b. D.: וכן אם ישוגם בכח נשם, אחד שכבר התאמת שכחות הנשמים בעלי תכליח, לפי שכל נשם בעל תכליח, ואי אפשר שיהיה [ב]בעל תכליח (ב)כח בלתי בעל תכליח. Ohne Zweifel fehlt hier der Nachſatz, der die eigentliche Konkluſion enthalten ſoll.

nehmung und dem wahrzunehmenden Gegenſtand [1]), ſo z. B. das Auge zwiſchen der Seele als dem Subjekt und der Farbe und Geſtalt als dem Objekt der Wahrnehmung. Welches Bindeglied aber ſollte es zwiſchen uns als dem Subjekt und unſerem Weſen als dem Objekt unſerer Wahrnehmung geben, da ja jedes Ding mit ſeinem Weſen identiſch und daher eine Vermittlung zwiſchen ihnen ausgeſchloſſen iſt? [2]) Jedes der körperlichen Organe iſt ferner zwar im Stande, die ihm entſprechenden äußeren Wahrnehmungen zu machen, ſich ſelber aber vermag es nicht wahrzunehmen; ſo z. B. kann das Auge wohl die anderen Dinge, nicht aber ſich ſelber ſehen. Dieſer Analogie gemäß würde auch das Begriffsorgan, wenn es ein körperliches wäre, nicht im Stande ſein, ſich ſelber wahrzunehmen. Nun aber kann der Menſch, umſomehr wenn er eine gewiſſe Kenntniß der Anatomie beſitzt, ſich von allen ſeinen leiblichen Organen, ſeinen äußeren und inneren Körpertheilen eine deutliche Vorſtellung machen. Da aber nach dem oben ausgeſprochenen Satze das Organ dieſer Vorſtellung nicht ſelber zu den vorgeſtellten Organen oder Körpertheilen gehören kann, ſo kann es überhaupt kein körperliches Organ ſein, das dieſe Vorſtellung zu Stande bringt. Unter allen Geſchöpfen iſt es ferner der Menſch allein, der ein Bewußtſein von ſeiner Denkthätigkeit hat, er iſt nicht nur wie das Thier befähigt, Wahrnehmungen zu machen und dieſelben zu Vorſtellungen umzubilden, ſondern er iſt ſich dieſer Thätigkeit, indem er ſie ausübt, auch zugleich bewußt. Durch welches Organ aber ſollte dieſes Bewußtſein erzeugt

---

[1]) Aristot. de somno I, 454, a. 8. ἡ δὲ λεγομένη αἴσθησις, ὡς ἐνέργεια, κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς ἐστίν.

[2]) Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 321: „Es gehört aber zu der Natur dieſer Subſtanz, daß ſie ihr Weſen denkt und denkt, daß Denken ihr Weſen iſt, und daß nicht zwiſchen ihr und ihrem Weſen ein Zuſammenhang ſtattfindet und nicht zwiſchen ihr und ihrem Organ ein Organ vorhanden iſt" u. ſ. w.

werden? Nehmen wir an, es gebe zwei verſchiedene körperliche Organe, von denen das eine den Denk- oder Vorſtellungsproceß, das andere das Bewußtſein von demſelben erzeugte, ſo wäre, da ja nicht alle körperlichen Organe immer zu gleicher Zeit wirkſam ſind, doch auch der Fall möglich, daß einmal, während das Vorſtellungsorgan in Thätigkeit iſt, das Bewußtſeinsorgan in Ruhe verharren würde. Dann aber müßte das eintreten, was in Wirklichkeit niemals der Fall iſt, daß nämlich der Menſch denkt oder eine Vorſtellung hat, ohne ſich deſſen bewußt zu ſein. Aber ſelbſt dann, wenn wir für die Vorſtellungsthätigkeit und für das Bewußtſein von derſelben ein einziges, gemeinſchaftliches körperliches Organ annehmen, ſo brauchte trotzdem dieſes Vorſtellungs- und Bewußtſeinsorgan ſeine beiden Thätigkeiten noch immer nicht zu einer und derſelben Zeit auszuüben, wie ja auch das Auge z. B., obſchon es der Farben- wie der Wärmeempfindung fähig iſt, dieſe beiden Thätigkeiten nicht immer miteinander verbindet. Es wäre daher die Möglichkeit noch immer nicht ausgeſchloſſen, daß wir eine Vorſtellung hätten, ohne uns derſelben bewußt zu werden [1]). Endlich aber läßt ſich gegen die Annahme eines körperlichen Begriffs- oder Vorſtellungsorgans noch folgendes Argument anführen. Wie uns die Erfahrung lehrt, pflegen die körperlichen Organe oder Sinne durch ungewöhnlich ſtarke Eindrücke eine Schwächung ihrer Kraft zu erleiden, ſo z. B. das Auge, wenn es in das

[1]) Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 322. Die dortige Auseinanderſetzung giebt allerdings kaum einen erträglichen Sinn, iſt aber doch wohl eine, freilich ſehr mangelhafte, Wiedergabe der hier auch von A. b. D. dem Ibn-Sina entlehnten Argumente. Schahreſt. ſchließt: „Es ſteht alſo feſt, daß es unmöglich iſt, daß das Auffaſſende ein Organ auffaßt, welches ſein Organ bei dem Auffaſſen iſt. Und dieſes eignet nicht der Vernunft, denn der Sinn zwar nimmt nur etwas Aeußeres wahr und nimmt nicht ſein Weſen wahr, und nicht ſein Organ und nicht ſein Wahrnehmen, und in gleicher Weiſe bildet ſich die Einbildungskraft nicht ihr Weſen ein und nicht ihr Thun und nicht ihr Organ" u. ſ. w.

Sonnenlicht ſieht, das Ohr, wenn es einen erſchütternden Schall vernimmt. Wäre nun das Begriffsvermögen ein körperliches Organ, ſo müßte es gleichfalls durch die Bildung ungewöhnlich großer und erhabener Begriffe geſchwächt werden, während es im Gegentheil deſto ſtärker und kräftiger wird, je erhabener und ſchwieriger die Begriffe ſind, mit denen es ſich beſchäftigt. Durch fortgeſetzte Denkthätigkeit wird auch die Denkfähigkeit des Menſchen erhöht, ſo daß derſelbe allmälig zu immer höheren Begriffen aufſteigt, von der Beſchäftigung mit der Arithmetik zur Planimetrie, von da zur Geometrie und Aſtronomie [1]), ohne irgendeine Ermattung ſeiner Denkkraft zu verſpüren. Darum nimmt auch bei denen, die ihr Leben der Wiſſenſchaft widmen, im Greiſenalter die Denkkraft noch zu und erreicht einen höheren Grad von Vollkommenheit, während die Körperkräfte abnehmen und in Verfall gerathen [2]). Es darf ſomit nach alle dem als erwieſen betrachtet werden, daß die Bildung abſtrakter Begriffe weder durch ein körperliches Organ, noch durch eine körperliche Kraft erfolgt [3]).

---

[1]) Em. Ram. S. 36 Text: כמו שיעלה האדם מכל מה שישיג מחכמת התשבורת אל כל מה שישיג בחכמת התכונה, עד שיגיע אל חכמת מדידת הארץ והשמים מכלי שישיגהו בזה לאות או חולשה.

[2]) Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 322: „Und deshalb kommt den auffaſſenden Kräften durch die Verſenkung der Formen in den Organen die Erſchlaffung wegen der Dauer der Thätigkeit, und die ſtarken, in Betreff der Auffaſſung ſchwierigen Dinge ermüden ſie und vernichten ſie bisweilen, wie z. B. das helle Licht das Geſicht und der ſtarke Donner das Gehör“ u. ſ. w. „Bei der denkenden Kraft aber iſt die Sache umgekehrt, denn ihr fortdauerndes Verweilen bei dem Thätigſein und ihre Vorſtellung der kräftigen Dinge verſchafft ihr Kraft und Leichtigkeit des Aufnehmens“. Vgl. Koſari V, 12. S. 397. Dieterici. Die Anthrpologie der Araber (lautere Brüder) S. 17.

[3]) Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 321: „Es iſt alſo durch alles Dieſes wahr, daß der Träger der intelligibeln Dinge kein Körper iſt und auch keine Kraft in einem Körper iſt, es iſt demnach eine intelligibele Subſtanz, deren Zuſammenhang mit dem Körper nicht ein Zuſammenhang iſt, welcher in dem Darinruhen oder Darinverſenktſein beſteht“.

Im engsten Zusammenhang mit seinen Ansichten über das Wesen der Seele steht bei unserem Philosophen, wie bei Alfarabi und Ibn-Sîna, die unmittelbar an diese Untersuchung sich anschließende Erörterung über Präexistenz der Seele, Unsterblichkeit und Seelenwanderung. In der Bekämpfung der platonischen Lehre von der Präexistenz der Seele konnte A. b. D. um so sicherer auftreten, als er darin nicht nur seine arabischen Vorgänger, Alfarabi [1]) und Ibn-Sîna, sondern auch Saadia [2]), die gewichtigste Autorität auf dem Gebiete der jüdischen Dogmatik, auf seiner Seite wußte. Unser Philosoph glaubte gegen diese Lehre zunächst den Einwand erheben zu müssen, daß sie mit dem Princip der göttlichen Weisheit, die niemals zwecklos oder gar zweckwidrig verfahre, in offenbarem Widerspruch stehe. Hat nämlich die Seele schon vor ihrer Vereinigung mit dem Körper existirt, was sollte dann der Zweck dieser Vereinigung sein? Besteht sie auch nach der später eintretenden Trennung vom Körper weiter, so stellt sich ja offenkundig heraus, daß sie des Körpers zu ihrer Existenz gar nicht bedürfe und daß daher die Beunruhigung und die mancherlei Beschwerden, die sie in Folge der Vereinigung getroffen, durchaus zwecklos gewesen seien. Hört aber die Existenz der Seele nach ihrer Trennung vom Körper auf, so würde sie, da sie vor iherer Vereinigung mit dem Körper unabhängig für sich bestanden hat, durch diese sogar einen Nachtheil erlitten haben, was mit der göttlichen Weisheit erst recht nicht in Einklang zu bringen wäre [3]). Als endgültig entschieden kann jedoch die Frage mit dieser Beweisführung noch nicht angesehen werden, weil der Seele andererseits durch ihre Vereinigung mit

[1]) Alfarabi fontes questionum Cap. XXII. (Schmölders Documenta philosophiae Arabum pag. 56.)

[2]) Emunoth we-Deoth. VI. Buch. S. 98 ed. Leipzig.

[3]) Em. Ram. S. 31 Text, deutsche Uebers. S. 40.

dem Körper, wie ſich ſpäter zeigen wird, doch eine ſo bedeutende Förderung zu Theil wird, daß man darin vielleicht einen Rechtfertigungsgrund für dieſe Vereinigung erblicken könnte. A. b. D. ſchreitet daher zu einer anderen, auf das Weſen der Seele begründeten Demonſtration, die uns wieder zu den oben dargelegten pſychologiſchen Problemen zurückführt. Nehmen wir einmal an, die menſchlichen Seelen ſeien nicht, was ſie doch in Wahrheit ſind, die Entelechieen ihrer Leiber und entſtänden nicht erſt gleichzeitig mit dieſen, ſondern nachdem ſie vorher unabhängig für ſich beſtanden haben, würden ſie ſpäter nach Entſtehung der ihnen angemeſſenen Leiber mit dieſen vereinigt, ſo erhebt ſich die Frage: welches war der Zuſtand der Seelen vor der Vereinigung? Entweder müſſen urſprünglich alle menſchlichen Seelen zuſammen gewiſſermaßen eine einzige Seeleneinheit ausgemacht haben, oder ſie waren von Anfang an bereits voneinander geſondert und getrennt. Gegen die Annahme der urſprünglichen Einheit aller menſchlichen Seelen ſpricht aber die unter den Menſchen herrſchende Verſchiedenheit in moraliſcher und intellektueller Beziehung. Wie ſollte dieſe nämlich zu erklären ſein, wenn alle Seelen urſprünglich eins und gleich geweſen wären, da ja die moraliſche und intellektuelle Verſchiedenheit ihren Grund nur in der Verſchiedenartigkeit der Seelen haben kann? Iſt daher die Annahme einer urſprünglichen Verſchiedenheit der menſchlichen Seelen unausweichlich, ſo könnte dieſe Verſchiedenheit wiederum entweder ſubſtanziell oder accidentiell ſein. Da jedoch alle menſchlichen Seelen in ihrem Weſen, nämlich darin, daß ſie Menſchenſeelen ſind, miteinander übereinkommen, ſo kann eine ſubſtanzielle Verſchiedenheit zwiſchen ihnen nicht angenommen werden; accidentieller Verſchiedenheiten aber ſind immaterielle Weſen, wie es doch die menſchlichen Seelen ſind, nicht fähig. So ſcheitert denn die Annahme

einer Präexiſtenz der menſchlichen Seelen an dem logiſchen Widerſpruch, mit welchem dieſer Begriff, wie ſich bei näherer Betrachtung herausſtellt, innerlich behaftet iſt [1]).

Das Daſein der menſchlichen Seele kann mithin, da die Seele als die Entelechie ihres Leibes zu gleicher Zeit mit dieſem entſteht, vorher weder nothwendig geweſen ſein, denn dann müßte ja die menſchliche Seele immer exiſtirt und nicht einen zeitlichen Anfang gehabt haben, noch kann ihr Daſein vorher unmöglich geweſen ſein, denn dann hätte es niemals zur Wirklichkeit gelangen können. Das Daſein der menſchlichen Seele kann daher vor der Schöpfung ihres Leibes nur ein potentielles geweſen ſein. Nun aber iſt der Uebergang von dem Zuſtand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit nur vermittelſt einer Bewegung denkbar, die ihrerſeits wieder mit Nothwendigkeit einen Urheber der Bewegung vorausſetzt. Dieſer Urheber der das potentielle Daſein der Seelen in die Wirklichkeit überführenden Bewegung iſt Gott, er iſt es, der den Kör-

[1]) Em. Ram. S. 36 Text, deutſche Ueberſ. S. 46. Vgl. Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 323: „Er ſagt, der Beweis dafür, daß die menſchliche Seele bei dem Entſtehen des Körpers mitentſteht, liegt darin, daß ſie (die Seelen) in der Art und im Begriffe übereinſtimmend ſind, denn wenn ſie vor dem Körper da wäre, ſo wäre es nur möglich, daß ſie entweder vielfach in Betreff des Weſens oder eine in Betreff deſſelben wäre; es iſt nun widerſinnig, daß es vielfache in Betreff des Weſens ſind, denn ihre Vielfachheit könnte nur entweder von der Weſenheit oder der Form herſein, oder von der Beziehung" u. ſ. w. Der Sinn der Beweisführung wird auch hier wieder erſt durch eine Vergleichung mit A. b. D. verſtändlich. Der zweite Theil der im Texte wiedergegebenen Demonſtration weicht jedoch von der Ibn-Sina's ab und ſcheint A. b. D. anzugehören. Bei Schahreſt. heißt es weiter: „Er ſagt, es iſt auch widerſinnig, daß ſie eine in Betreff des Weſens iſt, weil, wenn zwei Körper entſtehen, zwei Seelen in ihnen entſtehen, ſo daß es entweder zwei Theile jener einen Seele wären, und das iſt widerſinnig, weil, was keine Größe und Ausdehnung hat, nicht theilbar iſt, oder es müßte die der Zahl nach eine Seele in zwei Körpern ſein, und das bedarf keiner großen Anſtrengung, um als falſch erwieſen zu werden".

pern ihre Formen und den Leibern ihre Seelen spendet. Ob diese Bewegung von Gott unmittelbar oder durch Vermittelung der Engel ausgegangen sei, kann vorläufig noch unentschieden bleiben; soviel aber darf als feststehend angenommen werden, daß Gott, indem er als Schöpfer der Formen und Seelen dem einen Wesen eine Prophetenseele, dem anderen hingegen nur eine Ameisen- oder Wurmseele verliehen, sich in diesem seinen Verhalten keineswegs von unmoralischen Motiven, wie Geiz oder Ungerechtigkeit, habe leiten lassen [1]). Die Verschiedenheit der Formen und Seelen ist vielmehr durchaus bedingt durch die Verschiedenheit der Körper und Leiber, deren Entelechieen jene sind, denn eine je höhere Entwicklung der Organismus des Leibes erreicht hat, desto mehr ist derselbe auch befähigt, eine höher entwickelte Seele in sich aufzunehmen. Da die Entwicklung der Organismen aber im menschlichen Leibe auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit angelangt ist, so vereinigt sich mit dem menschlichen Leibe auch die höchstentwickelte Seele, d. i. die Menschenseele.

Wie aber verträgt sich mit dieser Auffassung der Seele als der Entelechie ihres Leibes und der daraus sich ergebenden Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele die Annahme einer Fortdauer der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe? [2]) Bekanntlich hat schon Aristoteles diese Schwierigkeit nur dadurch zu

---

[1]) Saadia Emunoth we-Deoth VI. S. 98 ed. Leipz.: ואקדם בתחלת מאמרי, כי הבורא יתברך אשר ספרנו ענינו במה שקדם, מתכלית השקר שיאמר עליו שהוא מריע על נברא או שיעול עליו, מפני שכל מקרים מסתלקים מעליו ועוד כי פעליו כלם ישרים וטובים ועוד כי לא ברא הבריאות כי אם להועילם ולא להזיקם. Uebrigens scheint A. b. D. hier gegen Plato einen Vorwurf zu erheben. Da nämlich, wie oben gezeigt, die Lehre der Präexistenz voraussetzt, daß die Seelen schon vor der Vereinigung mit den Leibern in ihrer Besonderheit existirt haben, so läge in der That eine Ungerechtigkeit darin, daß dem einen Leibe eine niedrige, dem anderen eine höhere Seele zugewiesen worden ist.

[2]) Auf diese Schwierigkeit weist auch Jehuda Halewi hin, Kosari. III, 43. S. 261.

überwinden vermocht, daß er, im Widerſpruch mit der ſonſt von ihm behaupteten Einheit des Seelenlebens, einem Theil der menſchlichen Seele, der thätigen Vernunft, eine gewiſſe Unabhängigkeit von den anderen Seelenkräften zuerkannte und dann die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele nur auf dieſen an die Entwicklung des Leibes nicht gebundenen Theil der menſchlichen Seele bezog. Mit dieſer Annahme iſt aber ſtillſchweigend auch der Verzicht auf die Erklärung einer individuellen Fortdauer der menſchlichen Seele ausgeſprochen; denn die Individualität wird ja gerade durch die niederen Seelenkräfte, durch denjenigen Theil der menſchlichen Seele begründet, der als die Entelechie des Leibes auch in deſſen Schickſale verflochten iſt, während die thätige Vernunft, die der Fortdauer allein theilhaftig werden ſoll, nichts Anderes als die allen Menſchen gemeinſame Denkfähigkeit iſt [1]). So wenig daher eine ſolche Auffaſſung der Unſterblichkeitslehre auch geeignet iſt, dem religiöſen Bewußtſein ſowie den Anforderungen des menſchlichen Gemüths Genüge zu leiſten, ſo giebt es doch auf dem Boden der ariſtoteliſchen Philoſophie keinen Ausweg, um zu einer anderen, dem religiöſen Inhalt des Unſterblichkeitsglaubens entſprechenderen, Auffaſſung zu gelangen. Dieſer Nothwendigkeit mußte auch A. b. D. ſich fügen, er beſchränkt ſich daher auf eine einfache Widergabe der ſubtilen, dem Ibn-Sîna entlehnten Syllogismen [2]). Hingegen vermiſſen wir in ſeiner Darſtellung den Nachweis für den in dieſer Frage ausſchlaggebenden Punkt, für die Verſchiedenheit der thätigen Vernunft, des

[1]) Em. Nam. S. 32 Text, deutſche Ueberſ. S. 40.

[2]) Wir verweiſen auf Em. Nam. S. 37—38 Text, deutſche Ueberſ. S. 47—48. Eine Vergleichung mit Schahreſt. II. S. 324 ffg. läßt auch hier eine Uebereinſtimmung A. b. D.'s mit Ibn-Sina bis in alle Einzelheiten erkennen. Wir wollen jedoch, um nicht den Leſer zu ermüden, wo nicht ein beſonderer Anlaß dazu vorhanden iſt, von einer weiteren Gegenüberſtellung beider Texte abſehen.

νοὺς ποιητικός, von den niederen, die Form oder Entelechie des menſchlichen Leibes ausmachenden, Seelenkräften. Am Schluſſe dieſer Auseinanderſetzung bemerkt jedoch A. b. D., den Beweis dafür, daß die Seele nicht die Form ihres Leibes ſei, habe er bereits an einer früheren Stelle geliefert [1]); wir müſſen daher, da ſich ein ſolcher Beweis im Vorhergehenden nicht findet, hier eine Lücke in unſerem Text annehmen [2]).

An ſeine Ausführungen über die Unſterblichkeit der Seele knüpft A. b. D., dem Beiſpiele Ibn-Sîna's folgend, eine Polemik gegen die Lehre von der Seelenwanderung, indem er zwei Einwände gegen dieſelbe geltend macht, von denen der eine wieder Ibn-Sîna entlehnt iſt, der andere aber A. b. D. ſelber anzugehören ſcheint. Wenn zu der dem Menſchen unter allen Umſtänden zukommenden Seele, d. i. zu der dem Organismus ſeines Leibes entſprechenden Entelechie, durch die Seelenwanderung noch eine neue, aus einem anderen Leibe geſchiedene, Seele hinzuträte, dann würde ja der Menſch, ſo meint A. b. D., zwei Seelen in ſich vereinigen, er beſtände mithin gewiſſermaßen aus zwei voneinander verſchiedenen Weſen, eine Annahme, der die Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins durchaus widerſpricht [3]). Wollte

[1]) Em. Ram. S. 39 Text: עם שאנחנו כבר קיימנו שהנפש אנושית איננו צורת נשמו כלל. Das bezieht ſich jedoch wohl nur auf die Vernunft, denn in der unmittelbar darauf folgenden Bekämpfung der Seelenwanderung geht A. b. D. gerade von der hier beſtrittenen Definition der Seele aus.

[2]) Auch ſchon in ſeiner Erklärung der Einbildungskraft S. 30 Text hatte A. b. D. auf dieſen Beweis verwieſen. Von zwei verſchiedenen Richtungen der Seele war allerdings beiläufig einmal die Rede (vgl. oben S. 213), aber ein Beweis war dafür nicht geliefert worden (S. 32 Text). Auf eine Lücke im darauffolgenden Kapitel (1. Abſchnitt. VIII. Kapitel), weiſt eine Randgloſſe im Codex Vatican. hin. Vgl. Gugenheimer. Die Religionsphiloſophie des Abraham ben David ha-Levi etc. Augsburg. 1850. S. 3.

[3]) Ibn-Sîna. Schahreſt. II. 327. Freilich könnte dasſelbe Argument auch gegen die Annahme einer, von den übrigen Seelenkräften getrennten und in die Schickſale des Leibes nicht verflochtenen, thätigen Vernunft (vgl. oben S. 272) erhoben werden.

man aber, um diesem Einwande zu begegnen, die Seelenwanderung so auffassen, daß die Uebertragung einer bestimmten Seele nur auf einen bestimmten, ihr genau entsprechenden Leib stattfinden soll — dann würde diese Seele nämlich auch die Entelechie dieses Leibes sein —, so wäre damit eigentlich der Begriff der Seelen*wanderung* schon so gut wie aufgehoben, denn in diesem Falle würde ja die Seele gar nicht mehr auf ein *anderes* Individuum übergehen, sondern ein zeitweilig aus der Sinnenwelt zurückgetretenes Individuum käme dadurch nur *wieder* zur Erscheinung. Aber auch so aufgefaßt muß die Lehre von der Seelenwanderung als eine nicht nur aller Erfahrung sondern auch den Denkgesetzen widersprechende Annahme zurückgewiesen werden [1]).

In dem der Besprechung der einschlägigen Schriftstellen gewidmeten Anhang zu diesem Abschnitt erörtert A. b. D. die Stellung des Judenthums zu der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Vergeltung nach dem Tode. Wie vor ihm schon Saadia, so vertheidigt auch er die Schrift gegen den in alter wie in neuerer Zeit so oft wiederholten Vorwurf, als sei der Gedanke an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode und an eine jenseitige Vergeltung ihr überhaupt fremd geblieben [2]). Es sei zwar zuzugeben, daß die heilige Schrift, wo von Belohnung und Bestrafung die Rede sei, gewöhnlich nur auf irdischen Lohn

[1]) Em. Kam. S. 93 Text, deutsche Uebers. S. 49. Auch Saadia bekämpft (Emunoth we-Deoth VI, S. 103, ed. Leipz.) die Seelenwanderung auf das Entschiedenste, wie es scheint deshalb, weil mit der Annahme der Seelenwanderung die einer *jenseitigen* Belohnung und Bestrafung überflüssig würde. In der That findet sich auch diese Konsequenz bei den Schiiten. Schahrest. I. S. 170: „Seine Anhänger (des Schia), die Thoren, beteten ihn demnach an und läugneten die Auferstehung, weil sie glaubten, daß die Seelenwanderung *in der Welt* und der Lohn und die Strafe bei diesen Persönlichkeiten stattfinde". Dasselbe lehrte nach Schahrest. II. 75 auch eine Sekte der Szabier, die Charbänija.

[2]) Emunoth we-Deoth VII. S. 131, ed. Leipz.

und irdiſche Strafe hinzuweiſen pflege; daraus dürfe jedoch nicht der Schluß gezogen werden, die Schrift wiſſe überhaupt Nichts von einer Fortdauer der Seele und einer Vergeltung nach dem Tode. Man muß die Schrift, um ihr gerecht zu werden, nach ihrem Geiſte und der ihr zu Grunde liegenden Tendenz beurtheilen. Ihrer Grundtendenz nach ſei es aber der Schrift nicht ſo ſehr um eine Aufklärung über ſpekulative Fragen zu thun, für die ja doch nur ein geringer Bruchtheil unter den Menſchen wirkliches Verſtändniß beſitze, als vielmehr um eine, auf das Volk in ſeiner Geſammtheit berechnete, ſittliche Unterweiſung. Wie der Arzt, in deſſen Behandlung zugleich Schwer- und Leichterkrankte ſich befinden, es für ſeine Pflicht halten wird, ſeine Sorgfalt vorwiegend den Schwererkrankten zuzuwenden, ſo müſſe auch die Schrift in ihrem Heilverfahren für die Seelen [1]) mehr auf die Unterweiſung des Volkes, als auf die Belehrung der wenigen auserwählten Geiſter Rückſicht nehmen; darum ſei ſie auch genöthigt, ſich einer dem Volke zugänglichen und leicht verſtändlichen Ausdrucksweiſe zu bedienen. Gleichwohl fehle es aber auch nicht an Stellen, aus denen der Glaube an eine Fortdauer der Seelen nach dem Tode deutlich hervorgehe. Wenn es z. B. von Chanoch (Geneſ. 5, 24) heiße: „Und Chanoch wandelte mit Gott, und er war nicht mehr, denn Gott hatte ihn genommen", ſo kann mit dieſem ſo feierlichen Ausdruck doch nicht ein gewöhnlicher Tod gemeint ſein, ſondern die Schrift will darunter ohne Zweifel ein übernatürliches Scheiden aus dieſer Welt und das Eingehen in eine andere Welt verſtanden wiſſen, in der Weiſe, wie es z. B. ausdrücklich vom Propheten Elia berichtet wird. (II. Könige 2, 3. 5. 10.) An beiden Stellen wolle die Schrift mit dieſem Ausdruck ſagen, daß dieſe Männer von Gott zum Lohn für ihre Frömmigkeit

[1]) Vgl. Em. Nam. III. Hauptabſchnitt.

aus dieſem irdiſchen Leben in die Sphäre der Engel verſetzt worden ſeien [1]). Der Glaube an eine Fortdauer der Seelen nach dem Tode gehe auch aus dem Num. 27, 15 mitgetheilten Gebete Moſe's hervor (Gott, Gott der Geiſter in allem Fleiſche u. ſ. w.); und eben ſo ſei der von dem heidniſchen Propheten Bileam (Num. 23, 10) ausgeſprochene Wunſch: „Es ſterbe meine Seele den Tod der Redlichen und mein Ende ſei dem ihrigen gleich" nur unter der Vorausſetzung verſtändlich, daß der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode und an eine jenſeitige Vergeltung damals im Volksbewußtſein lebendig geweſen ſei [2]). So beweiſe auch 1. Sam. 25, 29 der Ausſpruch Abigails, daß dieſer Glaube ſelbſt den Frauen nicht unbekannt geblieben ſei, und in gleicher Weiſe findet die Erzählung von der durch Saul veranlaßten Heraufbeſchwörung des Samuel (1. Sam. 28, 15) ihre Erklärung nur in der Annahme, daß damals der Glaube an eine Fortdauer der Seele allgemein geherrſcht habe [3]). Einen durchſchlagenden Beweis für den im Judenthum verbreiteten Unſterblichkeitsglauben findet endlich unſer Philoſoph mit Saadia in dem Verhalten der zahlreichen Märtyrer (z. B. der Gottespropheten zur Zeit Ahab's, Daniels und ſeiner Freunde), denen nur der unerſchütterliche Glaube an eine jenſeitige Vergeltung den Muth verliehen haben könne, für ihre Ueberzeugung ſelbſt das Leben einzuſetzen [4]).

Je entſchiedener dieſe Darſtellung uns die hohe Bedeutung

---

[1]) A. b. D. führt noch mehrere andere Stellen an, wie Pſ. 73, 24; 49, 16 u. a., wo das Verbum לקח in dieſer Bedeutung genommen werden müſſe. Dieſelbe Erklärung findet ſich auch Koſari I, 115. S. 82 (ed. Caſſel); daſ. III, 1. S. 193.

[2]) Vgl. Koſari I, 115. S. 82.

[3]) Daſ.

[4]) Vgl. Saadia Emunoth we-Deoth IX. S. 131: ואלו היו יודעין, שהגמול איננו כי אם בעולם הזה, איזה דבר תשאר להם, אחר שחשרפם האש שיקוו אותו.

erkennen läßt, die A. b. D. dem Unsterblichkeitsglauben in religiöser Beziehung beilegt, desto auffallender ist die Thatsache, daß er es selbst an dem Versuche, die individuelle Fortdauer der Seele zu begründen, hat fehlen lassen, während doch nur eine solche Fassung des Unsterblichkeitsgedankens dem religiösen Bedürfniß Genüge zu leisten vermag. Wir haben eben auch hier wieder eine Konsequenz des aristotelischen Standpunkts vor uns, der A. b. D. sich eben so wenig wie später Maimonides hat entziehen können. Im More Nebuchim, wo wir mit Recht eine spekulative Erörterung auch der Unsterblichkeitslehre hätten erwarten dürfen, wird dieselbe nur gelegentlich mit wenigen Worten besprochen, und selbst diese genügen, um die Sprödigkeit der aristotelischen Begriffe diesem Glaubenssatze gegenüber hervortreten zu lassen [1]).

Die Lehre von der leiblichen Auferstehung des Menschen, die Saadia, auch hierin wie überhaupt in seiner Eschatologie von der mutazilitischen Phisosophie stark beeinflußt, mit einer an's Krasse grenzenden Sicherheit darstellt, wird von A. b. D. nicht einmal erwähnt [2]). Die mit aller Strenge festgehaltene aristotelische Grundlage seiner Psychologie gestattet unserem Philosophen nicht, den in der talmudischen und midraschischen Literatur so reich ausgebildeten eschatologischen Vorstellungen irgendwelchen Einfluß auf sein Denken einzuräumen [3]).

Den Abschluß seiner auf die Psychologie bezüglichen Erörterungen bildet die von A. b. D. im letzten Kapitel des ersten

---

[1]) More III, 27. Vgl. Joël. Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon. S. 10. Anmerk. 2.

[2]) Die von den mutazilitischen Philosophen so ernst erwogenen Fragen über die Freuden im Paradies, die Dauer der Höllenstrafen werden von A. b. D. gelegentlich durch eine rationelle Erklärung der Worte: גן עדן und גיהנם erledigt. Vgl. Em. Ram. S. 51 Text, deutsche Uebers. S. 65.

[3]) Ueber die Stellung des Maimonides zu dieser Lehre vgl. Joël a. a. O. S. 18. Anmerk.

Hauptabſchnittes angeſtellte Unterſuchung über die Frage, ob die Himmelskörper als beſeelte Weſen und ihre Bewegungen als freie ſeeliſche Bewegungen zu betrachten ſeien [1]). In der dieſem Kapitel vorangeſchickten, einleitenden Vorbemerkung bekennt ſich A. b. D. zu der damals allgemein angenommenen Theorie von den Himmelsſphären, die ihren Grundzügen nach auf Ariſtoteles zurückgehend durch Alfarabi und Ibn-Sîna ihre weitere Ausbildung erfahren hatte. Die wenigen aber vorſichtig abgemeſſenen Worte, die er dieſem Gegenſtande widmet, verrathen eine eingehende Kenntniß der über dieſen Punkt gepflogenen Kontroverſen. Nach der Annahme der Aſtronomen, bemerkt A. b. D., ſoll es neun Himmelsſphären geben. Und in der That wäre eine Beſchränkung derſelben auf weniger als neun auch unzuläſſig; ob es jedoch nicht mehr als neun gebe, das läßt ſich nicht mit gleicher Sicherheit entſcheiden. A. b. D. betrachtet alſo, wie wir ſehen, die, von den arabiſchen Ariſtotelikern auf Grund des ptolemäiſchen Weltſyſtems aufgeſtellte, Theorie [2]) noch nicht als ein feſtſtehendes Ergebniß der Wiſſenſchaft [3]).

Man darf ſich die Beſeeltheit des Himmelsſphären, fährt ſodann A. b. D. mit Berufung auf Ariſtoteles fort, nicht etwa analog den niederen Seelenkräften, wie der Ernährung, dem Wachsthum oder der Zeugung, denken, ſondern als die Fähigkeit zu einer mit Bewußtſein verbundenen Veränderung der Lage und des

---

[1]) Der uns vorliegende Text ſcheint gerade in dieſer Partie mehrfach lückenhaft zu ſein (vgl. oben S. 273 Anmerk. 2). Für eine Ergänzung deſſelben aus Ibn-Sîna fehlen uns die Mittel, da Schahreſtâni über die aſtronomiſchen Anſichten Ibn-Sîna's nur ſehr wenig berichtet.

[2]) Vgl. Maimonides, More II, 4.

[3]) Die Bemerkungen A. b. D.'s über die Bewegungen der Planetenſphären glauben wir hier übergehen zu dürfen. Nicht ganz ablehnend verhält ſich A. b. D. zu der von ihm erwähnten Anſicht, nach der die ſieben Planeten nicht, wie ſonſt allgemein angenommen wurde, ſieben verſchiedene Sphären, ſondern zuſammen nur eine Sphäre bilden ſollen. Em. Ram. S. 41 Text, deutſche Ueberſ. S. 53.

Ortes [1]). Es wäre falſch, aus der Gleichmäßigkeit und ununterbrochenen Dauer ihrer Bewegungen auf die Bewußtloſigkeit und Unfreiheit derſelben zu ſchließen. Der Wechſel, den wir allerdings an den Bewegungen der mit Bewußtſein begabten Weſen ſonſt wahrnehmen, beruht nämlich nicht auf einem Vorzug, ſondern auf einem Mangel derſelben, und zwar auf dem nur relativen Werth der von ihnen angeſtrebten Ziele, die eben darum dem Wechſel unterliegen, weil ſie nicht zu aller Zeit gleich erſtrebenswerth ſind. Zuweilen wird die Entſcheidung über die Wahl unſerer Ziele auch durch eine Täuſchung des Intellekts beeinflußt, der uns Etwas als erſtrebenswerth darſtellt, was ſich ſpäter in ſeiner Werthloſigkeit offenbart und darum aufhört, das Ziel unſeres Strebens zu ſein; auch die Erlahmung der zur Erreichung eines beſtimmten Zieles erforderlichen Willenskraft oder die Erkenntniß unſerer Unfähigkeit zur Ueberwindung der uns entgegentretenden äußeren Hinderniſſe kann uns veranlaſſen, ein in's Auge gefaßtes Ziel aufzugeben. Nach dem Ausſpruche eines Weiſen hat deshalb die beſte Entſcheidung in der Wahl ſeiner Ziele derjenige getroffen, der ſich mit den von der Natur ſelber geſteckten Zielen im Einklang befindet (weil nämlich dieſe Ziele keinem Wechſel unterliegen). Daß aber die Himmelskörper ſich für ihre Bewegungen in der That mit Bewußtſein entſcheiden, das geht ſchon aus der Art ihrer Bewegung, nämlich der Kreisbewegung, hervor; denn die unbewußten, wie die natürlichen (d. i. die der Elemente) oder mechaniſchen, Bewegungen gehen immer nach einer beſtimmten Richtung und kehren niemals wie die Kreisbewegung in ſich ſelbſt zurück [2]). Man könnte gegen dieſe bei den Philoſophen übliche Beweisführung vielleicht den Einwand erheben, es ſei nicht abzuſehen, warum es nicht ebenſo gut, wie es im Weſen der geradlinigen

[1]) Maimonides. More II, 4.
[2]) Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 290.

Bewegung liege, aufzuhören, wenn ſie an ihrem natürlichen Orte angelangt iſt, auch im Weſen der Kreisbewegung begründet ſein ſollte, in ſich ſelbſt zurückzukehren, wenn dieſelbe auch eine bewußtloſe und mechaniſche ſei [1]). A. b. D. fügt daher auch noch einen anderen, dem Gebiet der Metaphyſik angehörenden, Beweis für die Beſeeltheit der Himmelskörper hinzu. Die Himmelskörper, ſagt er, ſind offenbar aus einer viel edleren Materie als ſelbſt der Menſch gebildet, dafür ſpreche ſchon ihre Größe, ihr Licht und ihre ununterbrochene Dauer. Demgemäß müſſen die Himmelskörper, was den Grad ihrer Beſeeltheit und des ihnen zukommenden Lebens betrifft, alle anderen beſeelten Weſen ſogar übertreffen, denn im Weſen der göttlichen Weisheit liege es, jeder Materie die ihr entſprechende Form, alſo auch der höchſtentwickelten Materie die höchſtentwickelte Form oder Seele, zu verleihen. Man kann daher dem Ausſpruch jenes Weiſen zuſtimmen, der die Behauptung aufgeſtellt habe, unſere Vernunft ſtehe zu der Vernunft der Himmelskörper in demſelben Verhältniß wie die Größe unſeres Körpers zu der des ihrigen, oder wie die Lauterkeit unſeres Weſens zu der ihres Weſens.

Im Ganzen iſt die der Theorie über die Himmelskörper gewidmete Darſtellung bei unſerem Philoſophen eine ziemlich dürftige, namentlich im Vergleich zu der tiefen und gründlichen Behandlung dieſes Gegenſtandes bei Maimonides [2]). Wie aus der Darſtellung dieſer Theorie im More hervorgeht, hatte Maimonides neben den einſchlägigen Schriften Al-Farabi's und Ibn-Sîna's auch die auf dieſem Gebiete ziemlich reichhaltige zeitgenöſſiſche Literatur zum Gegenſtand eingehender Studien

---

[1]) Vgl. More II, 4.

[2]) Freilich will A. b. D., der ja überdies auch ein beſonderes aſtronomiſches Werk verfaßt hat (vgl. Einleitung S. 462. Monatsſchrift Jahrg. 1877) hier nur die wirklich metaphyſiſchen Probleme eingehender behandeln; vgl. Erſtes Kapitel S. 553 der Monatsſchrift Jahrg. 1877.

gemacht und ſogar ſelber an der Populariſirung der neugewonnenen Einſichten auf dem Gebiete der Aſtronomie thätigen Antheil genommen [1]). Dennoch aber iſt Maimonides, wie eine ſorgfältigere Vergleichung ergiebt, in ſeinen Beweiſen für die Schriftgemäßheit der dargeſtellten Lehren vielfach unſerem A. b. D. gefolgt [2]).

Dr. Guttmann.

(Fortſetzung folgt.)

---

[1]) Vgl. More II, 9. den Kommentar Efodi's zur Stelle.

[2]) A. b. D. weiſt zunächſt auf die jedem Schriftkundigen ſich von ſelber darbietende Stelle Pſ. 19, 2 hin. Daß dort nicht ein Reden vermittelſt leiblicher Organe, ſondern das innere Reden, wie es ſich bei jedem Denken vollziehe, gemeint ſei, gehe aus dem unmittelbar folgenden Vers 4 hervor („Kein Wort und keine Rede" u. ſ. w.). Dieſelbe Bemerkung More II, 5. Nach einem Hinweis auf Nehemia 9, 10 (vgl. More II, 5) und Koheſ. 1, 5. geht A. b. D. zu den unter dem Namen מעשה מרכבה bekannten Viſionen des Propheten Ezechiel (Ezech. 1, 10; daſ. 7, 13) über, in denen ja nach der Anſicht des Talmud die tiefſten metaphyſiſchen Geheimniſſe verborgen ſein ſollen. Wenn er auch, ſagt A. b. D., einerſeits aus ehrfurchtsvoller Scheu vor dem Gegenſtande ſelbſt, andererſeits im Hinblick auf das ausdrückliche Gebot unſerer alten Lehrer (Miſchna. Megilla II. 1) den Schleier nicht zu lüften wage, ſo gebe er doch ſeinen Leſern zu bedenken, daß dieſes Gebot ſich keineswegs auf diejenigen erſtrecke, die bereits durch eigenes Nachdenken eine Ahnung von dem Sinn jener geheimnißvollen Andeutungen erlangt hätten. Von der Beſeeltheit der Himmelskörper gehe auch der Verfaſſer eines unſerer täglichen Gebete (פיוט צבאות קדושים) aus; ſicherlich ſei auch dieſer von der Uebereinſtimmung der Thora mit den Lehren der Philoſophie überzeugt geweſen; vgl. More II, 5: אמנם דעת החכמים בזה איני רואה אותו צריך לבאור ולא לראייה, התבונן סדורם בברכת הירח ומה שנכפל בתפלות ותורף מדרשות וגו׳.

Der Epilog zum Aruch

Der in dieser Monatsschrift, 4. Jahrg. S. 360, veröffentlichte Epilog zum Aruch enthält eine Reihe schwieriger Verse, welche in dem eben erschienenen ersten Hefte der Kohut'schen Aruchausgabe S. II. f. einer näheren Untersuchung unterzogen werden. So sehr man den Fleiß und die Aufmerksamkeit anerkennen muß, welche Herr K. auf seine Arbeit verwendet hat, so ist andererseits zu bedauern, daß derselbe grade bei der Entzifferung der erwähnten Verse nicht eben von Glück begünstigt gewesen ist. Ich will hier, da die Verse meines Wissens anderweitig noch nicht erklärt sind, ihr Inhalt aber historisch immerhin interessant ist, ihre Erklärung geben. Die Worte lauten:

1 טול ברוך (?) היבנתי בימי ילדות ושחירה
2 והרציתי להורי ומורי לחטעים ישרו בסחירה
3 ואיסתברא ליה וקבעה לאתר משוב לאחורה
4 ניהגנו בכותנות כד להלביש מחופשי חירה
5 פעמים רבות אחת מהן להיחסרה
6 ומיאנו לקבל ונראה הדבר כעין בקירה
7 עד שנפטר אדוני ומנו התחלתי להבצירה
8 ומאז קבלו הכל ואין ממאן בפצירה
9 ואילו עמדנו בניהוג קדמון לתכריך צרירה
10 מפני מחטטי שכבי היתה גדולה גדירה
11 כחילול שלישי של בן אחי הגדול בשררה.

Ich habe die Verse zur besseren Bezeichnung numerirt. In der Monatsschr. a. a. O. sind in V. 11 die Worte של בן in eins zusammengezogen. Das Fragezeichen in V. 1 ist von Herrn Kohut. Was liest nun derselbe aus den Versen?

Es soll daraus „klar" hervorgehen, daß der Verfasser des Aruch, R. Nathan, in seiner Jugend sich nicht der Lehre beflissen, sondern mit Leinenhemden hausirt [1]) habe. Statt כרך in V. 1 sollte כריך gelesen werden und dies mit dem in V. 11 erwähnten תכריך identisch sein. Auch der Vater Nathans, meint Herr K., habe das Hausiergeschäft betrieben und der Sohn habe dasselbe bis zum Tode des Vaters — etwa aus Rücksicht für diesen? — beibehalten. Herr K. läßt auch die Möglichkeit zu, daß unter אחיו in V. 7 nicht der Vater, sondern ein Dienstherr gemeint sei, aber der Hausier-Beruf bleibt auf R. Nathan sitzen. In V. 3 soll gesagt sein, daß der Vater seinem Sohne den Aufenthaltsort bestimmt habe, von wo er nicht nach Hause zurückkehren sollte. Weshalb? Welch' seltsames Verhältniß zeigt sich hier zwischen Vater und Sohn? Herr K. meint auch, daß R. Nathan keineswegs lange bei seinem Vater gelernt habe und daß er deshalb ihn nicht öfter als 4 Mal erwähne. Wie diese Thatsachen in den angeführten Versen enthalten sein sollen, ist einzusehen absolut unmöglich. Ich gebe den unzweifelhaft richtigen Inhalt in der folgenden Uebersetzung, indem ich vorausschicke, daß hier zwei von einander unabhängige Leistungen auf dem Gebiete der Halacha (des פסק), welchen in der Fortsetzung des Gedichts noch andere sich anreihen, von Nathan mit einem gewissen Selbstbewußtsein vorgetragen werden. Zuerst sagt er: „Das halachische Thema מול כריך (Berach. 40a.) habe ich bereits in meiner frühesten Jugend begriffen (oder: erläutert) und meinem Erzeuger und Lehrer vorgetragen, um seine (des Themas) richtige Auffassung verstandesmäßig (lies in V. 2 בסבירה) zu begründen. Sie leuchtete ihm ein und er setzte sie als eine Bestimmung fest, von der man nicht weichen dürfe".

Man vergleiche Or zarua I. S. 49, §. 145, der die Auffassung des Aruch über das erwähnte talmudische Thema

[1]) תגר הולך.

ausdrücklich anführt (vgl. Aruch גבל) und man wird keinen Augenblick an der Richtigkeit der gegebenen Ueberſetzung zweifeln. Einmal wäre alſo das Hauſierbündel (כרך) glücklich beſeitigt, nebenbei auch die Thatſache gewonnen, daß R. Nathan ſehr gründlich bei und mit ſeinem Vater des Talmuds gepflegt habe. Gehen wir weiter in der Ueberſetzung! „Wir hatten die Uebung, die Todten (wörtlich: die von Freiheit Entblößten) mit leinenen Hemden zu bekleiden. Es traf ſich aber mehrere Male, daß eines von den Hemden fehlte. (Ergänze hier: Darauf ordnete ich die Weglaſſung der Hemden an). Aber man weigerte ſich dies zu thun, da es eine Geringſchätzung (oder Preisgebung der Todten, הפקר = בקירה) zu ſein ſchien, bis mein Vater ſtarb und ich bei ihm den Anfang machte, das Hemd zu verweigern. Von da ab gingen alle ohne Weigerung darauf ein. Wären wir aber bei der älteren Uebung der Todteneinkleidung ſtehn geblieben, ſo war man großer Beſorgniß wegen der Gräberſchänder (wörtlich: Todtenaufwühler) ausgeſetzt, wie denn eine ſolche Entweihung mit dem Leichnam des Sohnes meines älteren Bruders geſchehen iſt".

Es wird alſo hier erzählt, daß R. Nathan wegen vorgekommener Gräberſchändung oder Todtenberaubung die Einkleidung der Todten in feine Leinenhemden unterſagt und um ſeinem Verbot Nachdruck zu verſchaffen, zuerſt bei dem eigenen Vater unterlaſſen habe. Nackt werden die Todten deshalb wohl nicht begraben worden ſein, unter כתונת בד ſind gewiß feine Hemden zu verſtehen, die zu rauben ſich ſchon verlohnte. R. Nathan verfuhr alſo hiebei, wie R. Gamaliel bei der Vereinfachung der Begräbnißfeierlichkeiten, d. h. er ging mit gutem Beiſpiel voran. Im letzten Verſe muß für שלש, wenn dies nicht aus dem nachfolgenden של korrumpirt iſt, ſo etwas wie Leichnam geleſen werden. Die Ergänzung zwiſchen V. 5 und 6 ergiebt ſich von ſelbſt, hier muß ein Vers ausgefallen ſein, der beſagte, daß R.

Nathan die Einkleidung der Todten in seine Hemden untersagt habe. Zu מחמי שבי vgl. Jebam. 63 b. Ueber die an dem Neffen R. Nathan's begangene Grabesschändung ist meines Wissens anderweitig nichts bekannt.

Somit wären R. Nathan und sein Vater glücklich und endgültig von den Hausierbündeln, die ihnen Herr K. aufhalsen wollte, befreit. Es thut dem Verfasser des Aruch keinen Abbruch, wenn wir ihm künftig keinen Platz unter den Leinwandhändlern gewähren können, es soll aber auch dem neuesten Herausgeber des Aruch keinen Abbruch thun, ihm irrthümlich einen solchen angewiesen zu haben.

Nachschrift: מחמי חיה kann auch heißen: die Befreiten. Jedenfalls ist an das כמרים חמי zu denken. In V. 11 ist für שלישי vielleicht שלילת „Beraubung" zu lesen [1]).

Wien, 1. Mai 1878.

Dr. Güdemann.

Notiz.

Das nordwestliche Afrika oder die Berberei, welche die Araber Maghreb nannten, war drei mal für jüdische Hetzopfer der Unduldsamkeit in Spanien ein Asyl, zur Zeit der

[1]) Aus Nr. 21 der Neuzeit vom 24. Mai d. J. ersehen wir, daß Herr Kohuth selbst nach einer Information Harkavy's eine neue Erklärung der Verse giebt, welche den Gegenstand des Güdemann'schen Artikels: „Der Epilog zum Aruch" bilden. Letzterer ist, wie wir hiermit konstatiren, schon am 3. Mai bei uns eingegangen und war beim Eintreffen jenes Journals bereits gedruckt. Er ist auch jetzt noch nicht überflüssig, da die Uebersetzung und Erklärung in manchen Punkten richtiger ist als die in dem erwähnten Journal. Anmerk. d. Red.

Westgothen, ferner, nach dem Blutbade von 1391 in Sevilla und dann nach Verbannung der Juden aus der pyrenäischen Halbinsel. Die Geschichte der Verbannten auf diesem Boden hat daher ein besonderes Interesse. Im 14. Jahrhundert war Tlemcen (von den Spaniern Tremcen genannt, hebr. תלמסן), jetzt zur Provinz Algier gehörig, Hauptstadt von Maghreb. Der aus Spanien geflüchtete angesehene Talmudist Isaak Ben-Scheschet wurde in Tlemcen als Oberrabbiner angestellt. Es ist daher verdienstlich, von Herrn Rabbiner Moise Weill in dieser Stadt, daß er begonnen hat, Urkunden für die Geschichte der Juden in dieser Gegend zu sammeln. Vor der Hand hat er mit der Erforschung der Grabsteinmonumente den Anfang gemacht und einige derselben im Univers Israelite (Jg. 1878, Nr. 11, p. 339 fg.) mitgetheilt. Herr Weill bemerkt, daß die alten Grabsteine auf dem Gottesacker in Tlemcen im Allgemeinen keinerlei Inschriften haben. Dadurch ist eine Quelle für Erinnerung der Geschichte der Juden in dieser Gegend verschlossen. Um so beachtenswerther sind die wenigen Inschriften, die er entdeckt hat.

Es sind im Ganzen nur vier, von denen nur drei Daten haben, die eine von R. Jehuda Sasportas vom Jahre 1492, die zweite von R. Josua Ben-Maimon Ben-Sadon vom Jahre 1500 und endlich die dritte von einem in dieser Gegend noch heutigen Tages als Wunderthäter verehrten R. Ephraim Alnaqua, der nach einer Tradition im J. 1442 gestorben ist. Die Grabinschrift ist aber Tischri 1848 errichtet worden. Die beiden Letzten lauten:

I.

זה

קבר היקר

הנכבד המשכיל הנבון

המושל העניו הר' ישעיה בר כה"ר

מימן נ"ע בן סעדון תהיה נפשו צרורה

בצרור החיים לאור באור העליון:

במושב אפריון ועם הצדיקים חלקו
אשר בעל הש"י ..... ומדשן ביתו
ונהל עדניו ישתה נפטר י"ז בתמוז
המר אשר בו במר יבכיון: שנת
מקום מעפר דל מאשפות יֹרִים אביון

II.

שמחת בו וגילו

זאת מצבת קבורת גאון עזנו עטרת ראשנו נר
ישראל עמוד הימיני אדוננו מורנו ומקובל אלהי המפורסם בכל
נפוצות ישראל בעל הנסים מריה דהא אתרא גביר רבנא
רבנא הרב הגדול רבינו אפרים אנקאווא זכותו יגן עלינו
ועל כל ישראל אחינו אשר קבלה בידינו מפי זקנינו נבוקש
בשיבה של מעלה שנת רֹבֹ לאלף השישי ת"נ"צ"ב"ה ועל
ידי חלום נתגלה לנו יום א' חודש כסלו היתה מנוחתו
כבוד היום הזה יום ג' בשבת קדש יום שנכפל בו כי טוב ששה ימים
לחודש תשרי שנת אֹךְ טֹבֹ לִישְׂרֹאֹל לפ"ק נתנדבו אנשים
חשובים ..... וחדשו המצבה הזאת לכבוד הרב
ז"י"ע ..... של .... וזכות הרב .... זרעם
.... עלינו ועל כל ישראל אחינו יאמר די לצדותינו ויביא
לנו משיח צדקנו במהרה בימינו כ"ע"ה. א"כ"י"ר:

Herr Weill schreibt den Namen des Letzten Ankowa; es ist nicht richtig, sondern lautete Alnaqua oder Alnakwa. Diesen Namen führten mehrere jüdisch-spanische Familien. — Die Freunde der jüdischen Geschichte werden Herrn Weill dankbar sein, wenn er seine begonnenen Studien nach dieser Richtung fortsetzen und zum benutzbaren Abschluß bringen wird.

Annonce.

Die Buchdruckerei B. L. Monasch & Co. in Krotoschin

empfiehlt sich hiermit zum Druck von

Werken, Dissertationen, Brochüren, Circulairen und allerlei Accidenzien

angelegentlichst.

Da dieselbe mit einem reichhaltigen Material von hebräischen, griechischen, lateinischen und deutschen Schriften versehen ist, so kann sie auch die an sie gestellten Anforderungen genügen.

Auf Wunsch werden von jeder Drucksache, selbst nach den weitesten Entfernungen, Correcturen versendet.

Abhandlungen.

Der fünfzigste Psalm.

Die Vertiefung in die hebräische Bibel-Literatur führt darauf, daß nicht selten leichtverständliche Verse oder Versgruppen oder auch ganze Partien sich gerade als recht schwierig erweisen. Als ein Beispiel dafür mag der fünfzigste Psalm angeführt sein. Er scheint auf den ersten Blick so leicht, daß man ihn einem theologischen Tironen für das erste Examen vorlegen kann, auch wohl vorgelegt hat, — da der Inhalt scheinbar vom alten Testamente auf das neue hinweist. Die Sprache ist fließend und macht das Nachschlagen des Lexicons nicht immer nöthig. Und doch erscheint der Gedankengang desselben beim tieferen Eingehen so dunkel, daß ihn gewiegte Ausleger verkannt haben. Im Eingange wird nämlich von Thatsachen in unverkennbar historischer Form gesprochen; aber schon der dritte Vers läßt einen Wechsel des Modus eintreten, welcher die Erzählung des Factischen geradezu aufhebt: „Gott hat gesprochen und gerufen. Gott ist von Zion aus erstrahlt" und darauf: „unser Gott möge kommen und nicht schweigen". Wie ist diese kategorische Form mit der optativen zusammenzureimen? Denn um keine

Ungewißheit zu lassen, daß der Sänger im dritten Verse einen Wunsch aussprechen wollte, hat er die Optativ-Negation ואל יחרש angewendet, und hat damit zeigen wollen, daß er das voraufgehende Verbum יבא אלהינו, und die nachfolgenden אש לפניו תאכל, und auch יקרא אל השמים in demselben Sinne zu verstehen seien. Also ein eklatanter Widerspruch: einmal historisch דָּבָר וַיִּקְרָא ארץ und das andere mal optativisch יִקְרָא אל השמים ... ואל הארץ. Diesen Widerspruch hat nur Hupfeld in seiner ganzen Schärfe erkannt. Ewald, der Grammatiker, dagegen hat ihn entweder nicht erkannt oder hat leichten Herzens sich darüber hinweggesetzt, indem er die Verschiedenheit der Formen הוֹפִיעַ und יָבֹא als gleichwerthig aufgefaßt und beide als Zeit der Gegenwart verwischt hat. Hupfelds Vorschlag, diesen Widerspruch, von welchem das Verständniß des ganzen Inhalts beherrscht ist, zu lösen, zeugt indeß von Desperation. Er bemerkt ganz richtig zum V. 3 יבא אלהינו „Schwer zu erklären ist die Optativform des ersten Gliedes, die man bisher ziemlich übersehen und frischweg לא = אַל genommen hat, die Imperff. aber, wie die ganze Scene, als Praesens". Aber wie kam Hupfeld darüber hinweg? „Ich vermuthe" meint er, „daß beides zusammen (יבא ואל יחרש) eine gangbare Formel der Aufforderung an Gott zum Einschreiten war". Das heißt aber den Psalmisten herabsetzen, daß er eine Formel entlehnt haben sollte, welche in den Zusammenhang seines Gesanges nicht paßt, ja ihn verworren macht. Denn wie soll nur das darauffolgende אש לפניו תאכל, ebenfalls in Imperf.-Form, verstanden werden? Als Tempus der Vergangenheit oder als Optativ?

Doch dieses erscheint noch als Kleinigkeit, als Silberstecherei gegen die Schwierigkeit, welche in der poetischen Logik des Psalmisten liegt. Wie sollen wir uns denn den Rahmen zu dem Bilde denken? Der Sänger soll erzählen — so ist die gewöhnliche Annahme —, daß Gott in majestätischer Theophanie — wie einst auf dem Sinai — sich offenbart und in erhaben feierlicher Weise zweierlei

Lehren vom Geſetze, gewiſſermaßen einen authentiſchen Commentar zum Geſetze, gegeben habe. Dieſe Auslegung nimmt als ſicher an, daß der Sänger mit der hiſtoriſchen Einleitung eine neue Offenbarung habe verkünden wollen. Aber fragen muß man ſich doch: Wem hat ſich Gott damals zur Verkündigung dieſer Lehre offenbart? Etwa dem Pſalmiſten? Dem an der Spitze genannten Aſaph oder einem anderen Sänger? Aber davon wird ja im ganzen Stücke nichts geſprochen, daß der Sänger Gottes Stimme vernommen oder Gottes Geiſt gefühlt habe! Das Pronomen לִי zu ... אֵל אֱלֹהִים דִּבֶּר durfte keineswegs fehlen, wenn der Pſalmiſt die Offenbarung in eigener Perſon vernommen haben ſollte. Man vergleiche nur damit den Eingang zu dem ähnlich klingenden Liede, welches David beigelegt wird (Samuel II. 23, 2. 3): רוּחַ ה׳ דִּבֶּר בִּי וּמִלָּתוֹ עַל לְשׁוֹנִי ... לִי דִּבֶּר צוּר יִשְׂרָאֵל. War der Pſalmiſt ein Prophet — und Ewald ſtempelt ihn ohne Weiteres als ſolchen — ſo hätte er die Bewährung geben müſſen, daß er das von ihm Verkündete und im Namen Gottes Geſprochene von Gott vernommen habe, ſei es auch nur durch die Formel נְאֻם ה׳. Dieſer allerdings unannehmbaren Auffaſſung, daß wir in dieſem Pſalm eine echte Prophetie haben, weichen andere Ausleger wegen dieſes Bedenkens mit Recht aus, gerathen aber in eine andere Unzuträglichkeit. Der Pſalm wolle nicht, ſo meinen dieſe, eine wirklich erlebte Theophanie verkünden, ſondern eine fingirte. Es ſei eine poetiſche Einkleidung, als wenn der Sänger Gottes belehrende Stimme in majeſtätiſcher Offenbarung vernommen hätte. Das will mit anderen Worten ſagen, der Pſalmiſt ſei keineswegs ein Prophet geweſen, habe aber die licentia poetica benutzt, als ſolcher zu ſprechen, zu lehren und zu warnen. Aber das zeugt von vollſtändiger Verkennung des Prophetismus. Die Prophetie galt den Trägern des iſraelitiſchen Geiſtes — und zu dieſen gehört doch unſer Pſalmiſt unbedingt — als ein zu erhabenes Amt,

als daß sie zum bloßen Spiele der Phantasie hätte benutzt werden sollen. Wer nicht überzeugt war, Gottes Stimme thatsächlich vernommen zu haben, würde es als eine Lüge und als eine Blasphemie betrachtet haben, eine Prophezeiung zu verkünden. — Man beachte doch die Entrüstung und den Spott, mit welchem Jeremia von denen spricht, welche ihre Träume als Prophezeiung ausgeben und sich dabei der Formel נְאֻם bedienen, von denen, welche im Namen Gottes sprechen, ohne von ihm berufen worden zu sein. „Was hat das Stroh mit dem reinen Korn zu thun" (Jerem. 23, 25 fg.). Mit welchem Feuereifer trat er dem angeblichen Propheten aus Gibeon entgegen und sagte ihm ins Gesicht: „Gott hat dich nicht gesandt, du hast lügnerischer Weise das Volk in Sicherheit gewiegt!" Ein frommer Sänger hätte sich nie und nimmer erlaubt, eine Theophanie zu fingiren und den Schein zu erwecken, als sei ihm Gott erschienen. Mit welcher Vorsicht läßt der Dichter des Hiob den Eliphas sprechen, daß er eine Art Offenbarung zur Belehrung vernommen habe (Hiob 4, 12 fg.), damit die Leser ja nicht glauben sollen, er wolle damit sagen, er sei thatsächlich einer prophetischen Mittheilung gewürdigt worden. Diese Einkleidung erkennt man sofort als eine Fiction. Ganz anders lautet die Darstellung des Propheten Micha aus Jimla (Könige II, 22, 19 fg.). Hier wird von einer wirklich erfahrenen Theophanie gesprochen (ראה). Der Prolog zu Hiob und auch der Schluß vor dem Epilog stellen allerdings die poetische Fiction von Gottes Erscheinen, Unterredung und Belehrung dar, aber nicht der Art, daß Gottes Mittheilung an den Dichter selbst ergangen wäre, als hätte er den Auftrag erhalten, im Namen Gottes zu sprechen. Der Prologist giebt lediglich alles dieses in historischer Form. Aber unser Sänger soll ja — nach der Auffassung einiger Auslegungen — die Sache so darstellen, daß er selbst eine Theophanie gehabt hätte! Mag unser Sänger die Warnung des

Deuteronomiums: „Wer als Prophet in meinem Namen spricht, ohne daß ich ihn gesandt habe, ist strafwürdig", gekannt oder nicht gekannt haben, es lag einmal in der Vorstellung vom erhabenen Berufe des Propheten, daß sich fromme Sänger gewiß nicht erlauben dürften, im Namen Gottes, sei auch das Erhabenste auszusprechen, als wenn sie dazu geradezu ermächtigt worden wären.

Aber wo in aller Welt ist denn in unserem Psalm von einer dem Sänger gewordenen Gotteserscheinung, oder gar von einer in erhabener Majestät wie auf dem Sinaï ergangene neue Offenbarung? Diese Auffassung beruht auf einem Verkennen der Einleitungsworte, oder richtiger eines kleinen Satzes. וַיִּקְרָא אֶרֶץ, soll nach der gangbaren Exegese bedeuten: er rief zur Erde, oder er rief der Erde zu, oder wie Ewald (der Grammatiker, mit Verhöhnung der Grammatik) übersetzt, er rief die Erde. Die Grammatik erfordert aber bei dem Verbum קרא die Präposition אל הארץ wie V. 4: יִקְרָא אֶל הַשָּׁמַיִם מֵעַל וְאֶל הָאָרֶץ. Daß an diese grammatische Regel noch erinnert werden muß! Mögen die alten Vertenten die LXX. vor sich gehabt haben: ויקרא ארץ, sie kann durchaus nicht richtig sein, sondern וַיִּבְרָא אֶרֶץ[1]). Das Targum hat einzig und allein unter allen alten Vertenten und neueren Auslegern den Sinn dieses Verses richtig wiedergegeben: ה' מלל מן בראשית וגו׳ למעבד ארעא. Der Sänger erzählt kurz und einfach die Schöpfungsgeschichte, daß Gott mit einem bloßen Worte die Erde von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang geschaffen hat, wie Psalm 33, 5. 9 כדבר ה' שמים נעשו . . . כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמד, und Jesaja 66, 2 ויהיו כל אלה ידי עשתה (ודברתי) נאם כל אלה ידי עשתה. Der zweite Vers erinnert ebenfalls in Erzählungsform, daß Gott sich

[1]) Dieselbe Verkennung der Grammatik lassen sich auch die Ausll. bei Hiob 37, 6 zu Schulden kommen: כי לשלג יאמר הוא ארץ וגשם מטר. Man kann unmöglich sagen הוא ארץ, „sei zur Erde oder auf der Erde", sondern לארץ oder על הארץ. Man muß lesen: ר וה ארץ וגשם מטטיר וגשם מטרת עו׳.

von Zion aus in der vergangenen Zeit offenbart hat ... מציון אלהים הופיע, d. h. daß er zu den Propheten gesprochen und das Volk durch deren Mund ermahnen und warnen ließ. Es will sagen: Gott habe sich zu verschiedenen Zeiten wunderbar offenbart, bei der Schöpfung der Welt, die das Werk seines Wortes ist, und innerhalb seines Volkes durch den Mund der Propheten. Beides giebt der Psalm in historischer Form. Daran knüpft er den Wunsch (V. 3): So wie Gott einst erschienen ist und gesprochen hat, so möge er in der Gegenwart kommen und nicht schweigen; יבא אלהינו ואל ידרש אש לפניו תאכל sind lauter Optativsätze. Also nichts, gar nichts von einer einem Propheten gewordenen Offenbarung oder von einer von einem Sänger fingirten majestätischen Theophanie, sondern einfache Erinnerungen an vergangene Thatsachen.

Damit erhält der Psalm eine ganz andere Gestalt. Der Psalmist wünscht beim Anblick der verkehrten Anschauung von der Frömmigkeit oder Religion, daß Gott doch in seiner Größe und seiner Erhabenheit erscheinen und dem Volke auseinandersetzen möge, wie er verehrt sein will. Von V. 7 an legt der Psalmist Gott Worte der Belehrung in den Mund, d. h. wenn er sich offenbarte und spräche, würde er so sprechen: שמעה עמי ואדברה. Es ist nicht selten, daß die Psalmisten Gott Reden in den Mund legen, die sie beherzigt wissen wollen, nicht bloß kurze Sätze, wie Ps. 46, 11—12: הרפו ודעו כי אנכי אלהים, und Ps. 75, 3: כי אקח (אקים) מועד אני מישרים אשפט וגו, sondern auch lange Reden Ps. 81, 7—16: הסירותי מסבל שכמו וגו׳; Ps. 91, 14—16: כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו וגו׳. So wenig diese Psalmisten sagen wollen, daß Gott diese Worte selbst gesprochen habe, eben so wenig will unser Psalm Glauben machen, daß die in der ersten Person gehaltenen Verse thatsächlich Gottes Aussprüche seien, d. h. daß der Sänger sie habe als von Gott faktisch gesprochen ausgeben wollen. Alles dieses sollte selbstverständlich sein. Selbst der Satz V. 16: ולרשע אמר אלהים

verstößt nicht dagegen. Bei Wunschsätzen kann eben so gut das Perfect. wie das Imperf. gebraucht werden, vgl. Hiob 23, 3: . . . מי יתן ידעתי ואמצהו אבוא; Deuteron. 5, 26: מי יתן והיה לבבם, geradeso wie bei Conditional-Sätzen: אמר אלהים würde also bedeuten: „Zum Frevler spräche Gott". Nur eine solche licentia poetica erlauben sich die frommen Dichter, Gott reden zu lassen, um darzustellen, wie er — nach ihrer Ueberzeugung — sprechen würde. Ps. 85, wo der Dichter den Wunsch ausspricht, er möchte hören, was Gott auf das vorangegangene Gebet antworten würde (V. 9): אשמעה מה ידבר האל ה', giebt der Psalmist zwar seine Ueberzeugung von Gottes Verhalten in der dritten Person wieder אך קרוב ליראיו ישעו, aber er hätte eben so gut in der ersten Person reden lassen können: אך קרוב לִיְרֵאַי יִשְׁעִי.

Der Gang unseres Psalmes ist demzufolge ganz einfach. Der Psalmist erinnert, daß Gott mit einem Worte die Erde erschaffen und sich von Zion im Glanze offenbart hat. Er wünscht, daß Gott auch in der Gegenwart erscheinen und nicht schweigen, sondern furchterregend reden möge und zwar אש לפניו תאכל, Feuer, (Blitze) möge vor ihm verzehren. Auch der Versschluß וסביביו נשערה מאד ist noch immer ein Wunsch. Die Form נשערה ist seltsam. Das Targum und die Peschito haben dafür die 3. Person Fut. Kal תזעוף und תתצוזלי. Es kann nur Prädikat zu סביביו sein und muß also gelesen werden יִשְׁעֲרוּ. Auch das Verbum שער haben die Ausll. nicht richtig erklärt; es unterscheidet sich wesentlich von סער. Dieses bedeutet „stürmen", einfach von סַעַר „Sturm", jenes dagegen bedeutet „starren, entsetzt sein, schaudern" (von שער, Haar) ומלכיהם שערו שער (Ez. 27, 35); שמו שמים על זאת ושערו (Jeremia 2, 12), dann bedeutet es auch „fürchten" לא שערום אבותיכם, und als Subst. שער „Entsetzen". Nur hin und wieder kommt die Orthographie שער, statt סער Sturm, vor auch als Verbum, in Hiob וישערהו st. ויסערהו und in Daniel וישתער st. ויסתער. Statt שַׁעַר „Entsetzen" hat eine mundartige Aussprache

שער, davon שערורית, שערוריה, שערורה (wie משארת und שאור, שבולת und שבולת). Also will der Versschluß sagen: וסביביו ישערו מאד, und die ihn Umgebenden sollten gar sehr schaudern (vgl. ונורא על כל סביביו). — V. 4 יקרא אל השמים ist ohne Weiteres als Wunsch zu erkennen. — V. 6 scheint dislocirt, und seine Stellung paßt besser hinter V. 7: יקרא אל השמים מעל . . . וַיַּגִּידוּ שמים צדקו כי אלהים שפט הוא סלה: אספו לי חסידי כרתי בריתי עלי זבח. Der Sinn ist: Riefe Gott zum Himmel, so würde dieser aussagen, daß Gott Richter ist, daß ihm Verbrechen und Vergehungen nicht verhüllt bleiben. Gott würde dann sprechen: אספו לי חסידי. In diesem Verse kann nur Ironie liegen; da der Psalmist das Opferwesen im Allgemeinen geringschätzt, so kann כרתי בריתי עלי זבח nur Spott sein, „die mit mir ein Bündniß schließen oder geschlossen haben — bei einem Opfer". Folglich ist auch חסידי ironisch gemeint: „meine Frommen" — von denen es weiter heißt, daß sie das Gesetz zwar rühmen, das Bündniß im Munde führen, aber sündhaft handeln. Die חסידים werden auch im Ps. 85, 9 gerügt: אל עמו ואל חסידיו ואל ישובו לכסלה, „daß sein Volk und seine Frommen nicht wieder in Thorheit zurückfallen". In Ps. 132, 9 scheinen unter חסידים Leviten gemeint zu sein. Mit dem V. אספו לי חסידי beginnt also schon die Rüge, welche der Psalmist Gott in den Mund legt, und deßwegen wird das Opfern, welches abgefertigt werden soll, an die Spitze gestellt. Der Tadel ist gegen zwei verschiedene Klassen des Volkes gerichtet, wie Ewald richtig bemerkte, gegen den großen Haufen, das Volk im Allgemeinen, welches im Opferwesen den Hauptausdruck der Gottesverehrung erblickte, und gegen die Unterrichteten, welche das Gesetz kannten, aber dagegen handelten. ולרשע אמר אלהים, (V. 16), ist die Einzahl von einer ganzen Klasse gebraucht, um auch hier im Singul. sprechen zu können, wie in der ersten Abtheilung. Beide Klassen umfaßt der Schluß (V. 22) בינו נא זאת שכחי אלהי. Der einen Klasse, welche in Hakatomben die Religion sah, wird gesagt: זבח תודה יכבדני, und

der anderen, welche von Gottes Wegen abweicht, wird entgegengehalten: וְתָם דֶּרֶךְ אַרְאֶנּוּ בְּיֵשַׁע. Denn daß man statt וְשָׂם lesen muß וְתָם דֶּרֶךְ (wie Sprüche 10, 29; 13, 6, Plur. תְּמִימֵי דֶרֶךְ) ist unstreitig und ist bereits von anderen emendirt worden (Chaluz III. p. 111).

Bezüglich des Werthes des Opferwesens nach diesem Psalm ist eine Bemerkung nicht überflüssig. Zweimal hebt er hervor, daß ein Dankopfer Gott nicht unangenehm sei, zum Schluß und noch זְבַח לֵאלֹהִים תּוֹדָה und dabei noch eine Ausführung וְשַׁלֵּם לְעֶלְיוֹן נְדָרֶיךָ. Dieser Zusatz scheint doch anzudeuten, daß darunter Opfergelübde zu verstehen ist, also auch unter תּוֹדָה, wirkliche Dankopfer, nicht bloß geistiger Dank. Es ist nicht überflüssig, auf die Ansicht des Deuteronomiums als Parallele zu verweisen. Dieses Buch legt keinen hohen Werth auf das Opferwesen, bemerkt vielmehr ausdrücklich, es sei keine Sünde, sich des Opfergelübdes zu enthalten (וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר לֹא יִהְיֶה בְךָ חֵטְא 23, 23), fügt nichts desto weniger hinzu: כִּי תִדֹּר נֶדֶר לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ ... מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר (das. 22, 24), und auch an anderen Stellen von נְדָרִים וּנְדָבוֹת. Das Deuteronomium betrachtet also Opfergelübde nicht bloß als zuläßig, sondern auch als Pflicht. Nur zwei Beschränkungen schärft es ein: 1) daß die Opfer nur an der von Gott erwählten Stelle dargebracht werden sollten, und 2) daß es Freuden-Opfer sein sollen, an denen auch die Besitzlosen, die Leviten, Wittwen, Waisen und Fremdlinge Theil haben, d. h. ihren Antheil an dem Mahlen erhalten sollen. Es verwirft also nicht das Opferwesen durchweg, sondern läßt Opfer nicht nur für Festeszeit, sondern auch bei Gelübden bestehen, schließt also Dankopfer nicht aus. Anderartige Opfer hält es dagegen für überflüssig und bestimmt, daß Fleisch ohne Opfercharakter zu Hause genossen werden dürfe, „der Reine mit dem Unreinen zusammen" (Deuteron. 12, 15 fg.; 21 fg.). Dasselbe ist auch im Buche Jona gegeben וַאֲנִי בְּקוֹל תּוֹדָה אֶזְבְּחָה לָּךְ אֲשֶׁר

מדרי אשלמה. Hier iſt offenbar von einem wirklichen Dankopfer die Rede, das nach überſtandener Gefahr dargebracht zu werden pflegte. Auch in Pſ. 54 und 56 iſt von wirklichen Dankopfern die Rede, (54, 8): בנדבה אזבחה לך אודה שמך und (56, 13): עלי אלהים נדריך אשלם תודות לך. Freilich legen dieſe, vom erhabenen Geiſte der altteſtamentlichen Gottesverehrung Durchdrungenen Gewicht auf die Geſinnung. Das Opfer ſoll der Ausdruck der Anerkennung Gottes, als einzigen Retters aus Nöthen, ſein und in dieſem Sinne mit Andacht dargebracht werden. Solche mit Ernſt und Geſinnung dargebrachten Opfer werden זבחי צדק „Opfer der Gerechtigkeit" genannt; wir mögen ſie als „Opfer frommer Geſinnung" bezeichnen. Solche meint doch ſicherlich der Schluß von Pſ. 51: אז תחפץ זבחי צדק . . . אז יעלו על מזבחך פרים, mag der Schluß vom Pſalmiſten ſelbſt herrühren oder ein ſpäterer Zuſatz ſein. Deuteron. (33, 19) שם יזבחו זבחי צדק iſt ohne Zweifel von wirklichen Opfern die Rede, welche in Zebulons Antheil, auf dem Berge Thabor dargebracht wurden. Auch unſer Pſalm ſcheint auf demſelben Standpunkte zu ſtehen. Er verwirft nicht das Opferweſen ganz und gar, ſondern empfiehlt, Dankopfer bei einer bevorſtehenden Gefahr zu geloben und bei überſtandener Noth mit frommem Sinne darzubringen. Das liegt in V. 4 und auch in V. 15: וקראני ביום צרה אחלצך ותכבדני „Rufe mich an am Tage der Noth, habe ich dich befreit, ſo ehre mich". Es iſt ein Conditionalſatz (von den Auslegern verkannt), d. h. ehre mich mit einem Dankopfer, wie וזבח תודה יכבדנני.

Zur Einzelnauslegung dieſes Pſalmes iſt nur zu bemerken, daß סָפַר auch „rühmen" bedeutet, nämlich die Großthaten aufzählen. V. 16 iſt alſo gerichtet gegen diejenigen, welche die Geſetze Gottes rühmen (nicht, ſich damit rühmen, prunken), die da ſagen: מספרי ה' ישרים, משפטי אמת, aber ſie doch nicht befolgen. V. 18 וְתָרֵץ, haben ſämmtliche alte Verſionen geleſen וַתָּרֶץ, von רוץ „laufen"; denn רצה wird nicht mit עִם verbunden (Hiob

34, 9 ist zweifelhaft). — Zu ועם מנאפים חלקך haben LXX und Peschito noch ein Verbum: ἐτίθεις — סאם היית, d. h. חלקך שַׂמְתָּ. V. 19 פיך שלחת ברעה ist nach LXX zu erklären: τὸ στῶμα σου ἐπλεόνασε κακίαν. Pesch.: ממלל, zu lesen ממלא (מלא und מלל im Syrischen öfter verschrieben, vergl. Michaelis zu diesem Verbum), also: פיך מִלֵּאתָ ברעה oder מרעה, da מלא auch mit מ construirt wird. — V. 20 דפי ist durch den häufigen Gebrauch im talmudisch-agadischen Hebräisch und im Chaldäischen gesichert, (vgl. Levy neuhebr. und chald. W.-B. s. v.). Die Ableitung von גדף ist lächerlich. Es bedeutet Tadel, Schmach, Schmähung, und liegt wohl auch Jesaia 33, 17 zu Grunde: מלך ביפיו תחזינה עיניך = כְּדָפָיו; sonst ist dieser Vers im Zusammenhange nicht zu verstehen. — V. 21: דמית היות אהיה כמוך gehört zu den leichten Versen, die außerordentlich schwierig sind. Denn bei aufmerksamer Betrachtung ist ein Dreifaches unverständlich, die Futur-Form, die Emphase mit dem Inf. und endlich das Unlogische, das in dem Gedanken liegt, weil Gott zu Uebelthaten schweigt, er dem Uebelthäter ganz gleich sei. Die Uebersetzung der LXX und der Peschito beweist aber, daß beide Vertenten statt היות, das am meisten störend ist, eine andere LA. vor sich hatten: LXX ὑπέλαβες ἀνομίαν, ὅτι ἔσομαι. P. סברת עולא דאכותך אהוא. Sie haben also הַוֹת gelesen (statt היות). Das Targum muß aber auch eine andere LA. vor sich gehabt haben, da es den Sinn folgendermaßen wiedergiebt: חשבתי למהוי עד עלמין שלים, אמרת בלבבך אהוי תקיף – די כמך .... (Es scheinen übrigens darin zweierlei Versionen zusammengeflossen zu sein.) Man sollte daraus lernen, daß man sich bei leichten Versen und Verstheilen nicht beruhigen darf, mit Hilfe des Lexicons einen leidlichen Sinn zu finden. Man muß jedenfalls lesen: דִּמִּיתָ הַוֹת (wie הוה תחשב 52, 4). Bedenkt man, daß vor אוכיחך ואערכה eine adversative Conjunction fehlt, etwa אך, so muß man darauf kommen, daß כמוך nicht ganz gesichert ist. — Bei V. 23 אראנו כישע, ist die Be-

merkung nicht überflüssig, daß ראה auch mit ב construirt wird — wenn es auch nicht den Sinn des schadenfrohen Sinnes hat, (Micha 7, 9) אראה בצדקתו; (Ps. 27, 13) לראות בטוב ה'; auch חזה kommt in dieser Constr. vor (Hiob 36, 25): כל אדם חזו בו.

Für die Abfassungszeit dieses jedenfalls inhaltlich bedeutenden Psalmes haben die Erklärer keinen irgend wie faßbaren Anhaltspunkt finden können. Ewald versetzt ihn ohne Beweisangabe in die letzte vorexilische Zeit, Hitzig in die exilische Zeit, Olshausen — vorsichtiger — in ein spätes Zeitalter. Vergegenwärtigt man sich aber einzelne Momente, so dürfte die Abfassungszeit doch nicht so ganz unbestimmt sein. Exilisch kann der Ps. um so weniger sein, als darin vorausgesetzt wird: das Volk pflege zahlreiche Opfer aller Art darzubringen, und zwar für Jhwh — nicht für die Götzen. In Babylonien haben aber die Exulanten im Allgemeinen nicht geopfert, sondern nur die dem Götzenthum Anhängenden (vgl. Jesaia 65, 2 fg. 11; 66, 17 mit Ps. 51, 20 fg.). Noch weniger kann der Ps. nachexilisch sein; denn er setzt noch voraus, daß ein Bündniß, ein feierlicher Beschluß — oder die Uebernahme einer Verpflichtung bei Opfern vorgenommen wurde (ברתי ברית עלי זבח). Von dergleichen haben wir aber in der nachexilischen Zeit kein Beispiel. In Esra (10, 3) wird zwar der Ausdruck gebraucht נכרת ברית, im Sinne von Verpflichtung, die fremdvölkerlichen Weiber zu entlassen; aber thatsächlich ist nicht dabei ein Opfer dargebracht worden, sondern das Volk wurde nur durch einen Eid dazu verpflichtet (das. V. 5): וישבע את שרי הכהנים וגו'. Nehemia ließ die Großen schwören, daß sie die verpfändeten Kinder und Besitzthümer der Verarmten zurück erstatten wollen (Nehemia 5, 12). Die große Versammlung, welche feierlich die Verpflichtung einging, das Gesetz voll zu befolgen, hat bloß einen Eid dabei geleistet (das. 10, 30), obwohl dabei כרת אמנה vorkommt, = כרת ברית, also in der nachexilischen Zeit ist nicht mehr ein „Bündniß"

mit Opfer geschlossen worden. In der vorexilischen Zeit dagegen ist bei jedem wichtigen Vertrage eine Ceremonie mit Opfer vorgekommen; (vgl. Exodus 24, 6 fg.; Genesis 15, 9 fg. mit Jeremia 34, 8. 18). So selbstverständlich war es in der vorexilischen Zeit, ein Bündniß mit Opfern zu verbinden, daß geradezu gesagt wird דם בריתך „das Blut Deines Bündnisses" (Zacharia 9, 11), — כרת ברית על זבח in unserem Ps., einen Vertrag schließen beim Opfer, setzt also nothwendiger Weise die vorexilische Gewohnheit voraus. Dieses „Bündniß schließen" und der Umstand, daß „Bündniß" gleichbedeutend mit Gesetz genannt wird (V. 16 לספר חקי ותשא בריתי) führen auf eine individuell markirte Zeit. Ohnehin setzt der Psalm voraus, daß es zu seiner Zeit Personen, viel oder wenig, gegeben hat, welche „die Gesetze" oder „das Gesetz" kannten, es sogar rühmten, aber dawider handelten. Dieselbe Rüge hat auch Jeremia ausgesprochen (4, 5; 8, 8). Zu welcher Zeit ist das „Gesetz" so allgemein bekannt, so populär gewesen?

Historisch kennen wir nur eine solche Popularisirung desselben in der Zeit des Königs Josia. Das im Tempel aufgefundene Gesetzbuch (Deuteronomium) wurde feierlich dem ganzen Volke vorgelesen, und das Volk wurde in Pflicht genommen, die darin enthaltenen Gesetze zu erfüllen. Diese Verpflichtung wurde durch ein Bündniß besiegelt. Das Gesetzbuch wird daher auch ספר הברית genannt (Könige II, 29, 2. 21). Es ist wohl nicht gewagt anzunehmen, daß dieses Bündniß oder die Uebernahme der Verpflichtung bei Opfern geschehen ist. Wenn also unser Psalm die Klasse rügt, welche die Gesetze zwar rühmt und das Bündniß im Munde trägt, aber ihm zuwider handelt, so kann er nur unter ברית, das „Bundesbuch" ספר הברית, verstanden haben. Erinnern wir uns, daß dieser Psalmist dieselbe Ansicht vom Opferwesen aufstellt wie das Deuteronomium, daß nicht Opfer in Menge und ohne Gesinnung dargebracht werden sollen,

sondern nur Gelübdeopfer oder Dankopfer (o. S. 297). Es hat also die Wahrscheinlichkeit für sich, daß der Psalm *nach der Josianischen Reaktivirung* verfaßt worden ist. Als das Gesetz, das Deuteronomium, bekannt geworden war, da konnte es eine Klasse Kundiger geben, die da sprach: „Weise sind wir, und Gottes Lehre ist bei uns", welche es mit den Lippen hochstellte, aber faktisch nicht beachtete. Der Psalm spricht dieselbe Rüge wie Jeremia aus, tadelt wie dieser die Religiosität, welche sich durch bloßes mechanisches Opfern bethätigt (vgl. Jeremia 6, 20 fg.; 7, 21), eifert wie dieser Prophet gegen Ehebrecher, Falsche und Uebelthäter (das. 5, 7; 9, 1; 23, 10. 14). Kurz nur durch die geschichtliche Lage, wie sie sich nach Josia's Restauration gebildet hat, ist der Psalm nach allen Seiten hin verständlich. Auf der einen Seite das unwissende Volk (Jeremia 5, 4: אך דלים הם נאלו כי לא ידעו דרך ה׳), welches im Stumpfsinn drohendes Unglück durch Opfermenge abwenden zu können vermeinte, und auf der anderen Seite die gebildete Klasse (die sich weise dünkenden das. 9, 22: אל יתהלל חכם בחכמתו), welche das Gesetz kannte, aber es durch Unthaten schändete. Die Parallelen mit Jeremia sind schlagend.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergiebt sich daraus, daß dieser scheinbar so leichtverständliche Psalm in seiner Bedeutung und seiner Tiefe nicht verstanden wurde. Er bildet keinesweges die Darstellung einer wirklichen oder fingirten majestätischen Theophanie, ist auch nicht ein Lehrpsalm, sondern wie mehrere Bestandtheile des Psalmes, ein *Rügepsalm*, deren Verfasser gleich den Propheten, das Volk oder gewisse Klassen und Stände wegen ihrer unangemessenen Frömmigkeit oder ihrer Laster geißelten und mit Spott überhäuften. Derartige reine *Rügepsalmen* sind Ps. 49, 58, 75, 82 und wohl auch 15, und 14 (53).

Es ergiebt sich auch daraus, daß es in der vorexilischen

Zeit neben Propheten auch weise Männer, Dichter und Schriftsteller gegeben hat, welche auf ihre Weise gegen die Verkehrtheiten der Zeit geeifert haben. Von solchen „Weisen" stammt die Spruchliteratur (Mischle 22, 17; 24, 23). Sie gaben die Weisheitssprüche mit Pointen wieder (דברי חכמים וחידותם, das. 1, 5). Die Geschichtsbücher, namentlich aus der Königszeit, zeigen uns das Volk und die Regierenden in ihrer Verworfenheit. Die Psalmen und Sprüche lassen aber ahnen, daß es dabei ein reiches, mannigfaltiges und tiefes geistiges Leben gegeben hat, daß das jüdische Volk noch vor dem Exile ein ausgeprägtes Culturvolk war — was noch nicht gewürdigt wurde. Neben viel Schatten gab es auch Licht. Dieses geistige Leben hat im babylonischen Exile und in der nachexilischen Zeit erfrischend und befruchtend gewirkt. Die Wandelung des steinernen Herzens des Volkes in ein Herz von Fleisch, die Sänftigung der Herzenshärtigkeit und Halsstarrigkeit, worüber die Propheten so oft klagten, ist durch den Einfluß der Psalmisten und Weisen nicht minder als durch die Beredsamkeit der Propheten erfolgt.

Die Religionsphiloſophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Araber.

(Fortſetzung.)

Sechſtes Kapitel.

II. Die Glaubenslehren.

Einleitung.

Der zweite Hauptabſchnitt des „Emunah Ramah“ iſt der Darſtellung der Glaubenslehren oder der Unterſuchung über diejenigen Fragen gewidmet, die nach der Anſicht Abraham ibn Daud's den eigentlichen Kernpunkt der metaphyſiſchen Wiſſenſchaft bilden und daher bei allen denkenden Menſchen das lebhafteſte Intereſſe erwecken müſſen. Wie in ſeiner Darſtellung die vorangegangenen Erörterungen im erſten Hauptabſchnitt nur zur Vorbereitung für die jetzt folgende Unterſuchung über die höchſten Probleme der Wiſſenſchaft dienen ſollten, ſo ſind die Specialwiſſenſchaften überhaupt, wenn wir von deren praktiſcher Anwendung im Leben abſehen, in theoretiſcher Beziehung nur als Hilfswiſſenſchaften zu betrachten, deren Werth ſich nach der größeren oder geringeren Wichtigkeit beſtimmt, die ſie für die Löſung der dem Menſchengeiſt ſich aufdrängenden Fragen über die letzten Dinge und für die Beſchwichtigung der auf dieſem Gebiete uns beunruhigenden Zweifel haben. Sowie die in den verſchiedenen Naturreichen ſich vollziehende Entwicklung im Menſchen ihren Gipfelpunkt erreicht und uns dieſen als das Endziel der irdiſchen Schöpfung erkennen läßt, ſo bildet wiederum

den Höhepunkt in der Entwicklung des Menſchen ſein wiſſenſchaftliches Vermögen, oder die ſpekulative Vernunft. Aber auch unter den der ſpekulativen Vernunft ſich darbietenden einzelnen Wiſſenſchaften iſt eine gewiſſe Stufenfolge erkennbar, als deren End- und Zielpunkt die der Erkenntniß Gottes gewidmete Wiſſenſchaft zu betrachten iſt. Ein wahrhaft ſpekulatives Intereſſe iſt daher nur derjenigen Denkthätigkeit zuzuerkennen, die auf die Erkenntniß Gottes und auf die mit dieſer im engſten Zuſammenhang ſtehenden Fragen, wie die über Prophetie, Vergeltung u. a., gerichtet iſt; nur dieſe Probleme ſind würdig, den menſchlichen Geiſt um ihrer ſelbſt Willen zu beſchäftigen, und nur derjenige, der bereits über dieſe wichtigſten Fragen der Wiſſenſchaft zur Klarheit gelangt iſt, darf ſich, gewiſſermaßen aus Liebhaberei, auch den fernerliegenden und im Vergleich mit dieſen höchſten Problemen gleichgültigeren Gebieten der Wiſſenſchaft zuwenden[1]).

[1]) Vgl. Erſtes Kapitel. Monatsſchrift Jahrg. 1877. S. 546 ffg. Ueber den nur relativen Werth der übrigen Wiſſenſchaften im Vergleich mit der Philoſophie äußert ſich Maimonides (Einleitung zum Abothkommentar Kap. 5) in einer nicht nur dem Sinne, ſondern auch den Worten nach vielfach an A. b. D. erinnernden Weiſe. Die Stelle lautet: ומה שאין כן תועלת לחכליח ההוא כשאלת החשבון וספר התדוטים ובתחבולות להרבות משאלות אל ההנדסה ומשיכת המשקלים והדבה כיוצא באלו, יהיה כוונה בהם לחדד בהם השכל ולהרגיל כח השכלי בדרכי המופת עד שיגיע לו לאדם קנין ידיעת ההקש והמופת מזולתו, ויהיה לו זה הדרך שיגיע בה לידיעה אמיתת מציאת הש"י. Der Vergleich, den A. b. D. im Namen eines „ismaelitiſchen Weiſen" anführt (Monatsſchrift 1877. S. 549), iſt was wir hier nachträglich bemerken wollen Gazzâli's מאזני צדק (ed. Goldenthal S. 173—175), entlehnt. Joël ibn Schoeib (um 1469 n.) erwähnt dieſen Vergleich in ſeinen homiletiſchen Sabbatbetrachtungen ספר עולת שבת mit der Bemerkung, Abraham ibn Daud habe denſelben aus den מנהגי המעשים des Abû Hâmid (Gazzâli's) מאזני צדק angeführt. (Kaufmann. Attributenlehre S. 349.) Der Herausgeber von Menachem Mendl's תמים יהדיו (Wilna 1808), R. Abraham, Sohn des berühmten R. Elia Wilna, erwähnt in der Vorrede zu dieſem Buche ebenfalls das von A. b. D. citirte Gleichniß (Kerem Chemed VIII, 70), jedoch in einer Weiſe, die darauf ſchließen läßt, daß er dasſelbe wohl nur aus Joël ibn Schoeibs עולת שבת kennt.

Der unvergleichlich hohen Bedeutung, die unſer Philoſoph hier dieſen der Metaphyſik und der Religion gemeinſamen Problemen beilegt, entſpricht auch die tiefeingehende und ſorgfältige Behandlung, die er ſelber ihnen zu Theil werden läßt. Man darf freilich von einem ſo gläubigen Bekenner der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie, als welcher A. b. D. ſich uns bereits erwieſen hat, auch hier nicht gerade eine durch ihre Neuheit und Selbſtſtändigkeit überraſchende Auffaſſung der in Betracht kommenden Fragen erwarten. Gerade auf dieſem Gebiete, auf welchem die von ihm auch ſonſt ſo hochgeſtellten arabiſchen Philoſophen, Alfarabi und Ibn-Sîna ihre originellſten Leiſtungen aufzuweiſen hatten, mußte ein engerer Anſchluß an dieſelben ſich ihm umſomehr empfehlen, als die von jenen vollzogene Umgeſtaltung und Fortbildung des Ariſtotelismus im Grunde aus der auch für die jüdiſchen Religionsphiloſophen maaßgebenden Tendenz hervorgegangen war, die aus der monotheiſtiſchen Religionsanſchauung ſich ergebenden Glaubenslehren in das Syſtem der ariſtoteliſchen Philoſophie einzufügen. So begegnen uns denn auch in der Erörterung der eigentlich religionsphiloſophiſchen Fragen die Gedanken Alfarabi's und Ibn-Sîna's in gleicher Weiſe bei allen, der ariſtoteliſchen Schule angehörenden jüdiſchen Schriftſtellern jener Periode, ebenſo gut bei Bachja und Maimonides, wie bei Abraham ibn Daud. Allein eine gewiſſe Vorſicht in der Anlehnung an jene arabiſchen Vorgänger war in den zur Religion in ſo naher Beziehung ſtehenden Fragen durch die Beſonderheit des jüdiſchen Standpunkts dennoch gefordert, und die Berückſichtigung des reichhaltigen Materials, das die jüdiſche Literatur, die Bibel, der Talmud und namentlich die Schriften Saadia's für die hier zu behandelnden Frage darbot, war an ſich ſchon geeignet, der Darſtellung einen höheren Grad von Selbſtſtändigkeit zu verleihen. Wir werden im weiteren Verlauf unſerer Unterſuchung auch Gelegenheit haben, den

Einfluß nachzuweiſen, den die in dieſem Abſchnitt von A. b. D. vorgenommene Modifikation der Lehren der arabiſchen Ariſtoteliker auf die Darſtellung des Maimonides im More Nebuchim geübt hat.

Eine Aufklärung über die metaphyſiſchen Probleme, denen die Unterſuchung ſich jetzt zuwenden ſoll, entſpricht aber nach der Anſicht A. b. D.'s nicht nur einem tiefinneren Bedürfniß der menſchlichen Vernunft, ſondern ſie iſt geradezu als eine religiöſe Pflicht anzuſehen, deren Erfüllung die heilige Schrift uns an zahlreichen Stellen auf's Eindringlichſte an's Herz legt[1]). Dieſer Pflicht haben wir noch lange nicht genügt, wenn wir uns auf eine einfache Kenntnißnahme von den auf dieſem Gebiet der Wiſſenſchaft erreichten Reſultaten beſchränken, wir müſſen uns vielmehr bemühen, durch energiſches Selbſtdenken zu einer beſtimmten Anſicht über dieſe Fragen zu gelangen. Wer hier etwa glaubt, ſich auf ſein Bücherſtudium verlaſſen zu dürfen, dem könnte es ähnlich ergehen wie dem, der fortwährend mediciniſche Werke lieſt und am Ende dennoch nicht die geringſte Krankheit zu heilen vermag.

Aber auch das angeſtrengteſte Denken wird den Menſchen niemals zu einer Erkenntniß vom Weſen Gottes führen, denn man kann das Weſen einer Sache nur durch ihre Definition erfaſſen, und eine ſolche iſt nur möglich, wo im Weſen einer Sache Allgemeines und Beſonderes, Gattung und Merkmal ſich unterſcheiden laſſen. Dies iſt aber beim Weſen Gottes nicht der Fall. Dahingegen können wir uns vom Daſein Gottes durch unanfechtbare Beweiſe überzeugen, und das iſt die Aufgabe, deren Erledigung uns zunächſt obliegt[2]).

---

[1]) Einleitung zum zweiten Hauptabſchnitt. Em. Ram. S. 46 Text, deutſche Ueberſ. S. 59.

[2]) Em. Ram. S. 46 Text, deutſche Ueberſ. S. 59; daſ. S. 52 Text, deutſche Ueberſ. S. 66.

Siebentes Kapitel.

II. Die Glaubenslehren.

A. Erſter Glaubensſatz: Das Daſein und die Unkörperlichkeit Gottes.

Schon im vorangehenden erſten Hauptabſchnitt war für das Daſein Gottes der bekannte ariſtoteliſche Beweis von der Nothwendigkeit der Annahme eines erſten Urhebers der Bewegung beigebracht worden [1]). Dieſer Beweis, ſo fährt A. b. D. jetzt fort, läßt jedoch zwei für die Wahrhaftigkeit unſerer Gotteserkenntniß bedeutungsvolle Fragen offen, nämlich die über die Unkörperlichkeit und die über die Einzigkeit Gottes, und es muß daher noch die Beantwortung dieſer Fragen zu jenem Beweiſe ergänzend hinzutreten.

Was die Unkörperlichkeit Gottes betrifft, ſo ergiebt ſich dieſelbe als eine logiſche Konſequenz aus dem Begriff der Unendlichkeit, welche letztere dem erſten Urheber der Bewegung ja nothwendig zukommen muß [2]). Alles Körperliche, ſo lautet die Faſſung, die A. b. D. dieſem Beweiſe giebt, kann weder ſelbſt unendlich ſein, noch kann ihm eine unendliche Kraft zugeſchrieben werden [3]). Der erſte Beweger aber iſt unendlich, denn da er ſelber bewegungslos iſt, ſo bleibt ſeine Kraft auch von der Bewegung des Wechſels und Wandels unberührt; mithin kann der erſte Beweger, d. i. Gott, auch kein Körper ſein.

Von einer genauen Fixirung der Begriffe des Möglichen und des Nothwendigen ausgehend ſchließt A. b. D. hieran eine Darlegung des ſogenannten kosmologiſchen Beweiſes, der, zum erſten Mal wahrſcheinlich von Alfarabi aufgeſtellt [4]),

[1]) Em. Ram. S. 18 Text, deutſche Ueberſ. S. 25.

[2]) Em. Ram. S. 47 Text, deutſche Ueberſ. S. 60. Vgl. Bachja's Herzenspflichten I, 5; Maimonides More II. Anf.

[3]) Vgl. oben. Viertes Kapitel. Monatsſchrift. Jahrg. 1878 S. 117.

[4]) Siehe: Schmölders Documenta philosoph. Arab. S. 90. Die von Joël (Die Religionsphiloſophie des Moſe ben Maimon. Breslau 1859.

von diesem nicht nur auf die späteren arabischen und jüdischen Philosophen, sondern auch in die gesammte mittelalterliche Scholastik und von da in die neuere Philosophie übergegangen ist. Durch den kosmologischen Beweis bei dem Begriff eines *nothwendig-existirenden Wesens* angelangt, nimmt A. b. D. aber die Beweisführung noch einmal auf, um aus diesem Begriffe selbst einen Beweis für das *Dasein* eines solchen als nothwendig-existirend gedachten Wesens herzuleiten. Ein Wesen von nothwendiger Existenz, sagt A. b. D., ist ein solches, *in dessen Wesen schon die Existenz seines Wesens inbegriffen ist*. Würde dieses Wesen zur Erlangung seiner Existenz erst eines anderen Wesens bedürfen, so wäre ja die Existenz nicht bereits in seinem Wesen eingeschlossen. Da dieses aber bei dem Begriff des Nothwendig-Existirenden die Voraussetzung bildet, so muß die Existenz seines Wesens schon aus seinem Wesen selber sich ergeben [1]). Ein Wesen von nothwendiger Existenz, so drückt A. b. D. sich an einer anderen Stelle aus, ist dasjenige Wesen, dessen alle anderen Dinge zu ihrer Existenz bedürfen, das aber selber keines anderen Dinges zu seiner Existenz bedarf [2]). Offenbar entspricht dieser aus dem Begriff des nothwendig-existirenden Wesens selbst hergeleitete Beweis für die Existenz desselben dem unter dem Namen des *ontologischen Beweises* in der mittelalterlichen Scholastik so berühmt gewordenen und bis in die neueste Philosophie hineinragenden Beweis für das Dasein Gottes. Wenn aber bei

S. 11) ausgesprochene Vermuthung, Ibn-Sina sei der Urheber dieses Beweises, ist mithin nicht begründet.

[1]) Em. Ram. S. 48 Text: והנמצא, אשר מציאותו מחוייב, עצמותו מסכים במציאות עצמותו, והנמצא אשר עצמותו מסכים במציאות עצמותו הוא מחוייב המציאות, כי אם היה קונה המציאות מעולתו, היה עצמותו בלתי מסכים במציאות עצמותו, וכבר הונח מסכים במציאות עצמותו, הנה יהיה מסכים ובלתי מסכים וזה שקר.

[2]) Em. Ram. S. 49 Text: ולא יתלה מציאותו בדבר, ואשר הוא בלתי צריך לדבר, וכל דבר צריך אליו.

A. b. D. der ontologiſche Beweis von dem kosmologiſchen noch nicht ſo ſtreng geſchieden iſt, wie es ſpäter in der mittleren und neueren Philoſophie der Fall iſt, wenn vielmehr der erſtere ſich hier nur als eine weitere Ausführung und Fortſetzung des letzteren darſtellt, ſo wird dadurch nur der von Kant in ſeiner vernichtenden Kritik dieſer Gottesbeweiſe begrifflich geführte Nachweis auch hiſtoriſch beſtätigt, daß nämlich die angebliche Verſchiedenheit dieſer beiden Beweiſe auf einer Täuſchung beruhe, da der kosmologiſche Beweis nur ſcheinbar die Beweisführung noch einmal von vorn anhebe, in Wahrheit aber das durch den ontologiſchen Beweis bereits in den Gottesbegriff Hineingelegte aus demſelben nur wieder herausentwickele [1]). Hat A. b. D., was wir für nicht unwahrſcheinlich halten, auch dieſen Beweis ſeinen arabiſchen Vorgängern entlehnt [2]), ſo wäre damit dem berühmten Erzbiſchof von Canterbury, Anſelmus, der bisher als der Urheber desſelben gegolten hat, das Prioritätsrecht an dieſer Entdeckung beſtritten, wenn auch in jedem Falle zugeſtanden werden muß, daß Anſelmus, der von ſeinen orientaliſchen Vorgängern keine Kunde gehabt haben konnte, denſelben auf's Neue entdeckt habe [3]).

---

[1]) Kant. Kritik der reinen Vernunft S. 474 (ed. Roſenkranz). A. b. D. ſchlägt allerdings den umgekehrten Weg ein, er leitet den ontologiſchen Beweis aus dem kosmologiſchen ab.

[2]) Vgl. Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 250. „Der ſechſte Fragepunkt handelt über die Erklärung des durch ſein Weſen Nothwendig-Exiſtirenden, und daß daſſelbe nicht durch ſein Weſen und durch Anderes — als — es da ſei" u. ſ. w. In derſelben Faſſung wie bei A. b. D. findet ſich übrigens der ontologiſche Beweis auch bei Spinoza z. B. Ethik I. definit I.: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, cujus natura non potest intelligi nisi existens. Die Definition des Subſtanzbegriffs: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cujus conceptus nòn indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

[3]) Anſelmus ſtarb 1109 nach Chr., während eine Ueberſetzung der Schriften des Ibn-Sina (geſt. 1038 n.) in's Lateiniſche erſt in der zweiten

Achtes Kapitel.

II. Die Glaubenslehren.

B. Zweiter Glaubensſatz: Von der Einheit und Einzigkeit Gottes.

Der Begriff der Einheit kann, ſtreng gefaßt, nur auf das göttliche Weſen angewendet werden. Alles Körperliche iſt ſeinem Weſen nach theilbar und daher mit dem Begriff der Vielheit behaftet. Aber auch die immateriellen Weſen, und ſelbſt die höchſten unter ihnen, die ſogenannten ſphäriſchen Geiſter, ſchließen ein Moment der Vielheit in ſich und können ſomit dem Begriff der wahren Einheit nicht genügen. Denn ihrem Weſen nach kommt, wie weiter noch gezeigt werden ſoll, den ſphäriſchen oder ſekundären Geiſtern nur eine mögliche Exiſtenz zu, die Nothwendigkeit der Exiſtenz hingegen wird ihnen erſt von außenher durch ihren göttlichen Urheber verliehen; dieſe Vereinigung von Möglichkeit und Nothwendigkeit aber bildet das Moment der Vielheit in ihrem Weſen. Demnach kann ſich der Begriff der abſoluten Einheit nur in einem Weſen von nothwendiger Exiſtenz, d. i. in Gott, realiſiren [1]). Andererſeits aber muß ein Weſen von nothwendiger Exiſtenz konſequenter Weiſe auch ein abſolut einfaches und einiges ſein, denn die Annahme einer Mehrheit in ſeinem Weſen würde ſofort auch den Begriff der Nothwendigkeit der Exiſtenz aufheben. Die Vereinigung dieſer

---

Hälfte des zwölften Jahrhunderts durch den Konvertiten Johannes Avendeat erfolgte. Siehe: Jourdain. Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d' Aristote. Paris (2. Aufl.) 1843. Deutſch v. Stahr. Halle 1831.

[1]) Em. Ram. S. 47 Text, deutſche Ueberſ. S. 60; daſ. S. 49 Text, deutſche Ueberſ. S. 62. Vgl. Ibn-Sina. Schahreſt. II. S. 250. Die hier von A. b. D. gegebene Deduktion findet ſich zwar bei Schahreſtâni a. a. O. nicht, bildet aber die nothwendige Vorausſetzung für die dortige Beweisführung und hat daher ſicherlich in der urſprünglichen Darſtellung Ibn-Sina's ihre Quelle. Vgl. auch More II. Einleit. Nr. XVI; daſ. Cap. 1. (Munk. Guide II, S. 36).

Mehrheit zu einem Wesen müßte nämlich nothwendig durch ein anderes, von ihm selbst verschiedenes Wesen erfolgt sein, dann aber wäre die Existenz dieses Wesens nicht mehr, wie es im Begriff des Nothwendig-Existirenden liegt, durch sein Wesen gegeben, sondern von jenem anderen Wesen abhängig, welches eben die Vereinigung der Mehrheit zu einem Wesen zu Stande gebracht hat. Ein solches Wesen könnte auch gar nicht mehr als der erste Urheber aller Dinge angesehen werden, denn der Urheber der Vereinigung, durch die sein Wesen zu Stande gekommen ist, müßte ja der Vereinigung und somit auch ihm selbst in der Zeit vorangegangen sein [1]).

Aus dem Begriff der absoluten Einheit oder Einigkeit, durch welchen von Gott jede, selbst begriffliche Scheidung, wie beispielsweise die zwischen seinem Wesen und seinen Attributen ausgeschlossen wird, ergiebt sich als nothwendige Folge auch die Einzigkeit Gottes, denn mit der Annahme zweier solcher Wesen würde auch die Einheit im Wesen Gottes aufgehoben werden. Würde man nämlich beiden Wesen dieselbe unterschiedslose Einheit beilegen, so wären sie eben gar nicht mehr zwei Wesen, sondern die einander vollständig denkenden Begriffe ließen dieselben auch zu einem Wesen zusammenfallen. Es müßte daher zum Mindesten in einem dieser Wesen auch noch ein Merkmal angenommen werden, durch welches es sich vom anderen unterschiede, und dieses Wesen mithin neben der Nothwendigkeit der Existenz auch noch dieses unterscheidende

[1]) Ibn-Sina. Schahrest. II. S. 251: „Es ist ferner in Betreff des durch sein Wesen Nothwendig-Existirenden unmöglich, daß sein Wesen Bestandtheile hat, welche vereinigt werden, so daß das Nothwendig-Existirende aus ihnen sein Bestehen hätte" u. s. w.; dann: „und es ist klar, daß die Theile dem Wesen nach dem Ganzen vorangehen, so daß die Ursache, welche die Existenz nothwendig macht, eine Ursache für die Theile, dann eine für das Ganze ist". Vgl. Bachja Herzenspflichten I, 9; More II. Einleit. Nr. XXI.

Merkmal enthalten, dann aber wäre es kein einiges Weſen mehr und ſomit, nach der obigen Beweisführung, auch kein Weſen von nothwendiger Exiſtenz [1]). Ein Weſen von nothwendiger Exiſtenz und abſoluter Einheit muß daher auch ein einziges ſein.

Einheit und Einzigkeit aber ſind beide negative Begriffe, denn die Einheit Gottes iſt gleichbedeutend mit der Negation der Mehrheit in ſeinem Weſen und die Einzigkeit mit der Negation eines zweiten, Gott vergleichbaren Weſens. Das iſt, ſo ſchließt A. b. D. dieſe Auseinanderſetzung ab, die Anſicht der wirklich denkenden Metaphyſiker, eine Bezeichnung, unter der, wie wir gezeigt haben, überall ſeine arabiſchen Vorgänger, Alfarabi und Ibn-Sîna, zu verſtehen ſind [2]).

Neuntes Kapitel.

II. Die Glaubenslehren.

C. Dritter Glaubensſatz: Von den Attributen Gottes.

Eines der bedeutſamſten Probleme der jüdiſchen Religionsphiloſophie iſt die Lehre von den Attributen Gottes [3]). Durch die in den verſchiedenen Schulen der Mutazila geführten Dis-

[1]) Vgl. oben S. 311.

[2]) Ibn-Sîna. Schahreſt. II. S. 253: „Es iſt aber dann unmöglich, daß es zwei gebe, deren jedes Einzelne nothwendig-exiſtirend durch ſein Weſen iſt, ſo daß die Nothwendigkeit der Exiſtenz etwas darin Gemeinſchaftliches wäre, inſofern es ein Genus oder ein Accidenz wäre, und der Unterſchied in ein anderes Ding fiele, da die Zuſammenſetzung in dem Weſen jedes (?) Einzelnen von ihm eine nothwendige Konſequenz wäre". Derſelbe Beweis bei Bachja. Herzenspflichten I, 7, wie überhaupt die Beweiſe im erſten Buch der Herzenspflichten größtentheils entweder auf Saadia oder die arabiſchen Philoſophen zurückgehen. Aus Maimonides, More I, 75, Nr. 2 geht hervor, daß dieſer Beweis zuerſt von den Matakallimun aufgeſtellt worden iſt; More II, 1 Nr. 4 wird derſelbe auch von Maimonides acceptirt. (Munk. Guide I, 443, II, 44.) Vgl. auch Saadia Emunoth II. S. 43 (ed. Leipzig).

[3]) Wir verweiſen für dieſes Kapitel auf Kaufmanns Geſchichte der Attributenlehre in der jüdiſchen Religionsphiloſophie. Gotha 1877. Wir

kuſſionen über dieſes Thema hatte Saadia, der Neubegründer der jüdiſchen Religionsphiloſophie, die Anregung erhalten, auch ſeinerſeits eine Unterſuchung über dieſes wichtige Problem anzuſtellen, und er ſteht, wie in ſo mancher anderen Beziehung, ſo auch in dieſer weſentlich unter dem Einfluß der mutazilitiſchen Theorieen. Geleitet von dem Streben, das „Einheitsbekenntniß" in ſeiner ganzen Strenge durchzuführen, waren die Mutaziliten nicht nur der „Verähnlichung" Gottes entgegengetreten, zu welcher die buchſtäbliche Auffaſſung der auf das vulgäre Verſtändniß berechneten anthropomorphiſtiſchen und anthropopathiſchen Koranſtellen in der orthodoxen Theologie geführt hatte [1]); dieſe „Freidenker im Islam" glaubten vielmehr, die Reinheit ihres Gottesbegriffes mit nicht geringerer Energie auch vor der Trübung ſchützen zu müſſen, welche in denſelben durch die Hypoſtaſirung und die Annahme einer Mehrheit göttlicher Attribute hineingetragen wurde. In dieſer Richtung fortſchreitend gelangten ſie endlich, indem ſie zu immer höheren Abſtraktionen aufſtiegen, zu einem Gottesbegriff, der jedes materiellen oder poſitiven Inhalts entleert war, und die Gegner der Mutazila charakteriſirten deren Tendenz mit nicht unzutreffender Ironie, indem ſie ihnen den Spottnamen der „Mu'atilla" (Leermacher) beilegten [2]). An Stelle der weſenhaften oder poſitiven Attribute, in denen ſie eine mit dem „Einheitbekenntniß" unvereinbare Vervielfältigung des göttlichen Weſens erblickten, faßten ſie die einmal in der allgemeinen Ueberlieferung feſtſtehenden Attribute, wie das Wiſſen, die Macht, das Leben, den Willen Gottes, als negative Beſtimmungen auf, die, ohne über das Weſen Gottes etwas Poſitives auszuſagen, nur den Zweck hätten, die in

werden im Folgenden Kaufmann's Darſtellung der Attributenlehre A. b. D.'s (S. 344—360) ſo weit berückſichtigen, als es uns der bereits vorgeſchrittene Druck noch geſtattet.

[1]) Schahreſt. I, 90. 96. 115.

[2]) Schahreſt. I, S. 96.

ihrem Gegenſatz liegenden Mängel und Unvollkommenheiten von Gott auszuſchließen [1]).

Daß die ſtrenge Konſequenz des mutazilitiſchen „Einheitsbekenntniſſes" dem Streben Saadia's, für den monotheiſtiſchen Standpunkt des Judenthums eine philoſophiſche Grundlage zu gewinnen, ſchon an ſich eine willkommene Unterſtützung bot, iſt leicht einzuſehen; aber auch dem in ihm ſo ſtark hervortretenden Zuge zur Polemik mußte dieſe ſcharf ausgeprägte Lehre ſich als ein geeignetes Mittel empfehlen zur Bekämpfung des chriſtlichen Trinitätsglaubens einerſeits, ſowie andererſeits der auch von den Karäern angenommenen Theorie von den weſenhaften Attributen Gottes [2]). Die Auffaſſung der Attributenlehre, der wir bei Saadia begegnen, hat aber auf die Behandlung dieſes Pro-

[1]) Daſ. I, S. 94.

[2]) Vgl. Emunoth we-Deoth II, S. 45 ed. Leipz. Ueber die karäiſche Lehre von den weſenhaften Attributen handelt der karäiſche Schriftſteller Ahron ben Elia in ſeinem Ez-Chajim Kap. LXVII. (ed. Delitzſch. Leipzig 1841). Gegen den Trinitätsglauben des Chriſtenthums polemiſirten auch die Mutaziliten, vgl. Pococke. Specimen historiae Arabum pag. 216: Infidelitatis arguuntur christiani, quod tria statuunt aeterna, quid ergo de iis pronuntiandum, qui septem aut plura statuunt. Einer beſonderen Erklärung dafür, warum Saadia nicht, wie gegen das Chriſtenthum, ſo auch gegen den Islam polemiſire (Kaufmann a. a. O. S. 83 ffg.), bedarf es unſerer Meinung nach nicht. Saadia bekämpft auch in ſeiner gegen das Chriſtenthum gerichteten Polemik nicht die religiöſen Anſchauungen als ſolche, ſondern nur die wiſſenſchaftliche Theologie des Chriſtenthums, die ſpekulative Auffaſſung des Trinitätsglaubens; die vulgäre Auffaſſung der Trinitätslehre hingegen will er, wie er ausdrücklich bemerkt, auf ſich beruhen laſſen. Emunoth II. S. 45: ואינני מכוון בחשובה הזאת עמי הארץ שבהם, כי הם אינם יודעים כי אם השלוש המוגשם בלבד, ולא אמריד ספרי כתשובתם מפני שהוא מבואר ונקל, אבל אכוון להשיב אל חכמיהם, אשר חושבים שהם מאמינים כשלשה בעיון ובדקות תבונה. Ebenſo bezieht ſich ſeine Polemik am Ende des achten Buches (S. 128) auf die wiſſenſchaftliche Bibelexegeſe des Chriſtenthums. Saadia bleibt alſo nur ſeiner Tendenz treu, wenn er ſich auch jeder Polemik gegen die vulgäre Auffaſſung des Islam enthält. Den aus dem Islam hervorgegangenen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen aber wendet Saadia ja ſeine Aufmerkſamkeit in ungewöhnlich hohem Maaße zu.

blems in der jüdiſchen Religionsphiloſophie überhaupt einen entſcheidenden Einfluß geübt, es treten die Spuren derſelben uns nicht nur bei Bachja ibn Pakuda [1]), bei Jehuda Halewi [2]) und Abraham ibn Daud [3]), ſondern auch in der ausführlichen und für die Kenntniß der mutazilitiſchen Lehre ſo wichtigen Darſtellung des Maimonides [4]) entgegen. Die ſtrenge Faſſung des monotheiſtiſchen Gottesbegriffs in der mutazilitiſchen Einheitslehre mußte eben einen mächtigen Reiz ausüben auf den Geiſt der Männer, die es ſich zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten, den kraſſen, an Blasphemie grenzenden Vorſtellungen über das göttliche Weſen, welche die grobſinnliche Auffaſſung des Schriftwortes auch in jüdiſchen Kreiſen erzeugt hatte [5]), entgegenzutreten. Die jüdiſche Religionsphiloſophie des Mittelalters bildet in dieſer Beziehung einen erfreulichen Gegenſatz zu der vom Volksglauben ſich vornehm abwendenden theologiſchen Geheimlehre, wie ſie uns z. B. in der mittelalterlichen Scholaſtik engegentritt. Wie ein friſcher, erquickender Luftzug hat die jüdiſche Religionsphiloſophie auf das geiſtige Leben und die Geſammtentwicklung des Judenthums gewirkt durch ihr nie verleugnetes Streben, den Volksgeiſt aus dem Bann des dumpfen Buchſtabenglaubens zu befreien und bis in die tiefſten Schichten des Volkes hinein eine aufgeklärtere und vernunftgemäßere Auffaſſung der jüdiſchen Religionslehren zu verbreiten.

Dr. Guttmann.

(Fortſetzung folgt.)

---

[1]) Herzenspflichten I, 10, wo Saadia auch ausdrücklich als Quelle citirt wird.

[2]) Koſari II, 2.

[3]) Em. Ram. S. 51—57 Text, deutſche Ueberſ. S. 65—72.

[4]) More I, 50—62.

[5]) Ueber die in der Gaonenzeit aufgekommene Myſtik (Schiur-Komah) und deren abenteuerliche Vorſtellungen vgl. Grätz. Geſch. d. Juden V. Band. S. 231 (1. Aufl.).

Eine hebräiſche Handſchrift der Fürſtlich Oettingen-Wallerſtein'ſchen Bibliothek.

Von **Dr. J. Perles.**

Das Kloſter Maihingen, in der Nähe von Nördlingen und Wallerſtein, dem Geburtsorte des ר׳ יוסטוס, birgt neben den reichen Kunſt- und naturwiſſenſchaftlichen Sammlungen des alten Fürſtenhauſes Oettingen-Wallerſtein eine ungefähr 100,000 Bände ſtarke, darunter eine beträchtliche Zahl Incunabeln und etwa 1000 Bände Handſchriften zählende Bibliothek. (Vgl. die Kunſt- und wiſſenſchaftlichen Sammlungen des Fürſtlichen Hauſes Oettingen-Wallerſtein in der Allgemeinen Zeitung 1878, S. 186 ff.). Unter den Handſchriften befinden ſich auch einige hebräiſche, welche der hochverdiente Vorſtand der Sammlungen, Freiherr Wilhelm von Löffelholz-Kolberg mir mit dankenswerther Bereitwilligkeit zur Benutzung nach München zugehen ließ. Mit Ausnahme eines einzigen Sammelbandes enthalten dieſelben lediglich in Italien wahrſcheinlich für chriſtliche Leſer geſchriebene Bibelhandſchriften aus ſehr ſpäter Zeit und ohne jeden literariſchen Werth. Der genannte Sammelband aber verdient mit Rückſicht auf ſeinen werthvollen Inhalt und weil die ihn bergende Bibliothek abſeits des großen Verkehrs liegt, eine kurze Beſprechung in dieſen Blättern.

Die durchweg von der Hand desſelben Schreibers Benjamin b. Daniel b. Benjamin b. Jehuda 1441 zu קנפלי, einer an den Flüſſen מסליט und דסיקא gelegenen Stadt (Canapale im Toscaniſchen bei Piſtoja oder Canepali in Piemont?) für Mardochai b.

Jesaias geschriebene Pergamenthandschrift enthält auf 192 Octavblättern 14 Piecen, deren Verzeichniß der Schreiber mit folgenden Versen einleitet:

ספר נכבד דבריך הם מזהב ופז רב נחמדים
כולם נבוחים למבין וישרים ועל אופן אמת מיוסדים
ועל אספך החלקים בכל קראתיך מקבץ הנפרדים

1) (S. 3 b.—22 a.): Maimonides שמונה פרקים in der Uebersetzung des Samuel ibn Tibbon.

2) (22 b.—34 b.): Maimonides פרק חלק, unedirte Uebersetzung, übereinstimmend mit den Münchener Handschr. 210, 313 und 342, Anfang: אמר הרב הגדול המחבר רבי' משה ז"ל ראיתי לדבר במקום הזה בעקרים גדולים מן האמונות יקרים ונכבדים. דע כי בעלי התורה נחלקו סברותם בגמול הטוב אשר ישיג האדם בעשיית המצות —; Ende: אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מהעולם.

3) (35 a.—45 b.): Maimonides מאמר תחיית המתים, Samuel b. Tibbon's Uebersetzung.

4) (46 a.—63 b.): Kalonymos משרת משה mit abweichenden guten Lesearten, z. B. statt ובעל המלמד כתב בשם ג' אחד bei Goldenthal S. 21: בשם חכם אחד גוי in der Handschr.

5) (64 a.—81 a.): רוח חן, vom Schreiber einem R. Salomo beigelegt!

6) (81 b.—83 b.): Abraham ibn Esra's ערוגת החכמה ופרדס המזמה.

7) (84 a.—86 a.): Das Pseudo-Aristotelische אגרת המוסר von Ali ibn Ridhwan: אמר עלי דע כי ההצלחה יורה בכל עניני האדם Ende: ולא יוסיף עליהם ולא יגרע מהם תכלית רצונו.

8) (86 a.—94 a.): עולם קטון von Moses b. Samuel ibn Tibbon, unedirt, auch in Oxford, Paris und Hamburg vorhanden, vgl. Cat. Michael S. 345. Anfang:

אנשי לבב שמעו צדק יגיד לכם סוד רז עולם
הביטו אל צור חוצבתם בו תשכילו צורת עולם

אחר אשר כתבתי בספור תולדות האבות וזולתם מן הקדמונים מה שנראה לי שרמזו

מענין הנפש ועל החלק האפשר בו ההשארות והנצחות מפני היות ידיעת הנפש בו חלק גדול משלמות האדם ולהיותו דרך לאדם להשכיל דרכי השם ולדעת אותו עד ימצא חן בעיניו שהוא תכלית הצלחת האדם כמאמר הפלוסוף דע נפשך ותדע בוראך ומגנה למי שיסתכל נפשו ועצמו שישלח יד לדעת גדול ממנו והארכתי בספור תולדותיהם ומחלקותיהם הרבה מאוד לחזק הענין ולאמיתו לדעתו כי ירחיקוהו רבים ויהיה בו בעיניהם וקרוב לנמנע ראיתי עתה לזכור עתה כלל קצר מן הנפש גדול הערך להישיר ההבנה ויהיה חותם תכנית ואומר דע כי האדם אדם מצד צורתו וכו'.

F. 89 a.: אחר אשר זכרתי מחלוקת הנפש הצריך ממנה במקום הזה והמחודד השכל להבין המכוון אזכיר טעם אשר בעבורו נקרא האדם עולם קטון והעולם אדם גדול אמר אריסטוטלוס במאמר ראשון מספר חיים כי הגלגל כאיש אחד והקוטב ברוך שאמר והיה העולם בששה ימים ברא הצפוני הרגל וכו'. Ende: הולדותם ונשלם וסוף קו מעשה עולמו עשה אדם בצלמו בדמות העולם אשר ברא בתחילה החל ובקטון כלה ומדרגות קו הנמצאות ראש בעליונים כל אשר ירחק מתחלתו והלך וירד תרבה הרכבתו ותחסר מעלתו כן בעולם השפל כל אשר לתכליתו יקרב הרכבתו תרבה ועלה במסילה וכאשר יתחברו שתי הקצוות הקו ונשלם העולם הרבה השם אותיותיו ונפלאותיו באחת מקטני בריותיו ילאה כל חכם לב לבא עד תכונתם ולהגיע אל תכליתם ואיש איש ידבר בו כפי אשר תשיג יד דעתו וחכמתו ואחד מהם לא עמד על אמיתתו ומה גדול כוחן של נביאים וגבורת החכמים הבאים לדבר על צדיק עתק בגאוה ובגבורה ולדמות צורה ליוצרה שתו בשמים פיהם ובמלאכי רום שלחו ידם והשמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם הנסתרות לה' אלהינו ולפניו גלוי כל נעלם והנגלות לנו ולבנינו עד עולם ואמנם כולם לתכלית אחת כוונו להתקרב לאלהים וברכה אחריהם להשאיר. ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. —

הן האדם בדמות העולם. בכללם גם בפרטן.
בו תמצא צורת הכל. לכן נקרא עולם קטן.

נשלם ספר הנקרא עולם קטן חברו הפלסוף המעולה ר' משה בן החכם הכולל ר' משה בן החכם הכולל ר' שמואל תבון בן מיימון! (מרמון .l) ספרד כבודך השם אלהינו השם אחד.

9) 94 b.—99 a.): בשם השם אמן זה סדר הקבלה ואיכות החבורים והפירושים שנכתבו עד היום. Anfang: אמרו רז"ל כי ז' אנשים קפלו את העולם אדם מתושלח וכו'. Ende: כי שנותיו לא יתמו.

Es iſt ein auch in das Buch Juchaſin (c. 18) herübergenommener Auszug aus Iſaak Iſraeli's Jeſod Olam IV, 18, auch identiſch mit der von Kobak in נוי נסתרות Heft 1—2 S. 199—200 beſchriebenen Abhandlung in der Fiſchel'ſchen Handſchrift, welche auch die drei folgenden Piecen enthält.

10) (99 a.—112 a.): המאמר שחיבר רבי יוסף ב"ר יהודה ב"ר יוסף בריה דרבנא יעקב הדיין ספרדי זלה"ה מברזלונא על עקרים שצריך לדעת אותם מי שרוצה להיות בקי בחכמת התלמוד והם י"ב פרקים וכו', die 1871 in der Jubelſchrift zu Ehren des ſel. Dir. Frankel aus einer Pariſer Handſchr. publicirte iſagogiſche Abhandlung von Joſeph ibn Aknin mit zahlreichen Varianten und mehreren Zuſätzen, in welchen R. Aſcher citirt wird. Einige derſelben mögen hier verzeichnet werden:

Cod. Wallerſt.	ed. Breslau.
רבה תוסיפה ונקראו כן לפי שהסכימו לבייש לרשב"ג לפי שהיו חכמים ממנו abweichend in Cod. Fiſchel, נוי נסתרות, 3. Heft S. 198.	Seite 1 Z. 7: יש אומרים ר' נתן או רבה תספאה.
דמצויינים בכמה"ש. רב בר אחוה וכו' פ' אבא בר אחא סלא מכפרי היו לו ד' בנים איבו וחנא ושילא ומרתא כולהו בני אבא בר אחא מאשה אחת ואח"כ נשא אשה אחרת והיתה לה בת והשיאה לאיבו בנו והוליד ממנה רב ואבא אביו הוליד מאשתו השניה את ר' חייא נמצא רב בן אחיו דר' חייא מצד אביו הרי איבו ור' חייא אחים היו והוא בר אחתיה ד' וחייא מצד אמו הוה אבא הנזכר תלמידיו היו קורין לו רב, vgl. Juchaſin ed. Filip. 100.	„ 2 Z. 22: ואמאי קריה ליה מלאבא דמצויין כמה"ש. רב בר אחוה דר' חייא דהוא בר אחתיה הוה.
הלכא כבתראי והיינו מאביי ורבא ואילך. בתלמוד הישב לפני הרב.	S. 4 Z. 27: הלכה כבתראי. „ 5 „ 6: בישוב התלמיד לפני הרב.
אבלמאם אמר לו רבו הלכה למעשה ילך ויעשה מעשה שלא אמר לו כן אלא לאחר עיון ודקדק ולאחר שנתבאר לו כהוגן.	„ „ „ 10: אבל אם אמר לו רבו הלכה יזקדק ולאחר שנתבאר לו כהוגן.

	ed. Breslau.	Cod. Wallerst.
Seite 18 letzte Zeile:	אמר שמואל בן חפני הכהן ז״ל בספרו הנודע שמו מבוא מספר בו כיצד ירדו חכמי המשנה ואמר שרב הלך לבבל בחיי רבי וברשותו שנת תק״ל לשטרות.	ואמר ר׳ שמואל בן חפני הכהן בכתבו הנודע באל מדכ״ל (מדבל falsch גנזי נסתרות in) מתחלת חכמי המשנה עד סופם תק״ל שנה לפי שרב תלמידו של ר׳ הלך לבבל בחיי רבי וברשותו בשנת תק״ל לשטרות.
S. 19 Z. 17:	ואלו הן סוף חכמי הוראה וסימן אבינה לאחריתם	והם היו סוף הוראה וסימן עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם ובפ׳ אלו טרפות מוכיח האשרי דתרי רבינא הוו ובפ׳ אלו מציאות אמר רבינא גלימא מכריז ורבא אמר אפילו תימא אבידה מכריז וכ׳ וביום שמת רבא נולד ר׳ אשי שהיה רבינא תלמיד חבר שלו אלא מתוך שהשיב רבא על דבריו צריך לומר שאותו רבינא היה קדמון.
„ 20 Z. 15:	למטה מהם חכמי התלמוד הבבליים.	למטה מהם ר׳ מאיר ור׳ יהודה ור׳ שמעון ור׳ יוסי למטה מהן רב כמו חכמי התלמוד בבלי.
„ 23 Z. 14:	שיהא (במאה?) לפותח טפח.	שיהא כמאהיל פותח טפח.

11) (112 a.— 115 b.) Joseph ibn Aknin's Abhandlung über Münzen, Maaße und Gewichte: מאמר אחד גם לו. אמר המחבר כוונתינו לקבץ מה שמצאנו מפוזר במשנה ובתלמוד מן המטבעות והמשקלות והמדות והאמות והתחומין והזמנים והשווייתן ממה שבידינו בזמנינו זה וחלקנום לששה פרקים אמר ר׳ יוסף הלוי כסף צורי הוא הדינר וכ׳ — Ende: ותחום שבת הוא אלפים אמה. עד כאן לשון המחבר הנזכר ז״ל stimmt bis auf einige kleine Abweichungen mit der in גנזי

נסתרות, Heft 3 S. 185—194 (vgl. Hebr. Bibliogr. XIII, 43) aus der Fiſchel'ſchen Handſchrift veröffentlichten Abhandlung überein. Dem hebräiſchen Texte ſind auch hier einzelne arabiſche Sätze eingeſtreut. Das arabiſche Original iſt in der Bodleiana vorhanden. Ein Theil unſerer Abhandlung iſt, was bisher nicht bemerkt wurde, in שלשלת הקבלה reproducirt, ohne daß jedoch Gedalja ibn Jachja [1]) den Namen des Autors kannte, wie folgende Gegenüberſtellung zeigen mag:

Ibn-Aknin.		Schalſch. hak. ed. Amſterd. 1697.	
cap. I. Anf.:	כסף צורי הוא הדינר האמור בתלמוד והוא הזוז גם כן – והוא משקל כסף וחצי בקירוב וכו׳.	p. 71a.:	ואלה מצאתי מפוזרים בקונטרסים ומקומות שונים כלי מורה מקום... כסף צורי הוא הדינר והוא זוז והוא משקל כסף וחצי בקירוב וכו׳.
cap. II. Ende:	אמנם הביצים שישערו בהם אשר רבינו נסים ז״ל שיעור חלה עומר שהוא עשרית האיפה שהם תל״ב ביצים וכו׳.	p. 72b.:	ואלה מצאתי מפוזרים בקונטרסים כלי מורה מקום שיעור חלה עומר והיא עשרית האיפה שהם תל״ב ביצים וכו׳.
cap. IV. Anf.:	אמה בינונית ו׳ טפחים והטפח ד׳ אצבעות בגורל ה׳ בחלתא אצבע ו׳ בקטנה וכו׳.	p. 73a.:	ואלה הם שעורי האמות שמצאתי מפוזרים בקונטרסים כלי מורה מקום אמה

[1]) Aus Gedalja's Bücherſammlung ſtammt das in der Münchener Staatsbibliothek befindliche Exemplar (A. hebr. 244) des Jalkut zur Thora, Salonichi, Moſes Soncino 1526, das gleich dem der Bodleiana gehörenden Exemplar der letzten Propheten mit Abrabanel's Commentare Peſaro 1526 (Cat. Bodl. 9 Nr. 36) mit Gedalja's Autograph: costo es emto שלי נדליה בן יחייא verſehen iſt.

Schalsch. hak. ed. Amsterd. 1697.	Ibn-Aknin.
ביטניה היא ו׳ טפחים טפח ד׳ גודלים ה׳ באצבעות וכו׳.	
p. 73 a.: פרסה היא ד׳ מילין המיל ד׳ אלפים אמה ריס הוא אחד בשבעה חלקים וחצי שבמיל וכו׳.	cap. VI.: הפרסה היא ד׳ מילין והמיל ד׳ אלפים אמה והריס חלק אחד מו׳ ומחצה במיל וכו׳ ותחום שבת הוא אלפים במיל.

12) (115 b.—118 a.): פירוש על מדרש ר׳ ישמעאל בי״ג מדות שהתורה נדרשת בהן לה״ר שלמה יצחקי ז״ל המדה הראשונה מקל וחומר וכו׳. Ende: וכן כל הדומה לו נידון כזה עכ״מ בהעתק בפירוש הי״ג מדות, identisch mit dem auch in München (Cod. 305) vorhandenen und aus einer Fischel'schen Handschrift im Jeschurun VI, 38 abgedruckten Commentare Raschi's zu den hermeneutischen Regeln R. Ismael's.

13) (118 b.—167 b.): Kalonymos b. Kalonymos אבן בוחן.

14) (168 a.—189 b.): Ibn Gabirol תיקון מדת הנפש (ס׳ תיקון מדת הנפש על דעת החכמים הקדמונים אשר חבר החכם הגדול הפילוסוף המובהק ה״ר שלמה ב״ר יהודה ז״ל הנקרא בן גבירול ספרדי במדינת סרקוסטה בהדש ניסן שנת תת״ה) עזוב חדות וכו׳ אגרת כתובה באחרית הספר (188 b.) ממשכיל אחד המעתיקו זו היא: החבר הערב והאח הקרוב וכו׳ mit den dazu gehörigen Figuren auf der ersten Seite der Handschrift.

15) (189 b.): כתב הרב רבי׳ משה בן מימון ז״ל בספר נשים בפרק עשירי בעניין מאתיים זוז שתקנו לבתולה ולאלמנה מנה וזה לשונו . . . ורבותינו מרומי שקלו הצ״ו שעורות ושוקלין א׳ שמינית אונקי׳ ושלישית הנקראת אוטאבה בלעז ושיעורם המאתים זוז חמשה פרחים הנקראים דוקטי זהב.

ותכל מלאכת כל עבודת הקדש אשר עשיתי בזה הספר אני בנימן יזיי״א בכמ״ר דניאל תנצב״ה בכמ״ר בנימן זלה״ה בכמ״ר יהודה זצ״ל בששי בשבת בארבעה עשר יום לירח שבט שנת חמשת אלפים ומאתים ואחד והוא אלף ושלש מאות ושבעים ושלשה(?) לחרבן הבית הגדול והקדוש שיבנה במהרה

בימינו יראו עינינו וישמח לבנו ויקיים בנו קרא דכתיב צום הרביעי וצום החמישי וכו׳ אמן כן יקם הש״י ויקיים בנו כל הנחמות אשר הבטיחנו ע״י נביאיו ויצילנו משלש פורעניות ובחילופם יזכנו ליהנות מן הסעודה אשר זמן לצדיקים עבדיו מד״ג וזי״ו ולויתן״ן ובהמו״ת ובחילוף כוס התרעלה אשר שתיני בימי אבלינו בגלותנו ישקינו יין הרקח המשומר בענביו מששת ימי בראשית ויצילנו מרדת שחת כדכתיב ויאמר פרעהו מרדת שחת וכו׳ ובחילוף השחת ישבנו בסוכה אשר יעשה לצדיקים עבדיו מעורו של לויתן כדכתיב עוד אושיבך באהלים וכו׳ ויזכנו להיות מן הנכתבים לחיים בירושלים. וכתבתיו הנה בקנפלי מתא דיתבא על נהרי מוסיליינו ודסיקנייו לכמ״ר מרדכי בכמ״ר ישעיה זלה״ה ה׳ יזכהו להגות בו וכו׳ והשם שזכיני לכותבו ולהשלימו הוא למענו יזכני לעסוק ולכתוב בשאר ספרי הקדש וכו׳.

Am Anfange der Sammlung nennt sich der Eigenthümer der Handschrift: שלי מרדכי בכ״י יוסף מאוירצה und auf der letzten Seite sind von verschiedenen Händen Familiennachrichten aus den Jahren 1521 und 1547 verzeichnet: סימן יפה לנערה בתי מבת (מנשים באהל תבורך) זבדה לי אלהים לטובה איך בעצם היום הזה יום ד׳ לכ״ג שעות ח׳ מרחשון ב׳ אוטוב׳ שנת אף גילת ורנן (1521 = רפא = אף) פרשת ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה נולדה פה רומי לי דוד בכמ״ר רפאל ממונטופולי בשער ברכה ובמזל ועולה ומלא ברכת ה׳ המבורכת בתי מבת ויקרא שמה בישראל אל אלהים אשים דברתי כי הוא אב הרחמים למען רחמיו וחסדיו עם בריותיו יגדלה לאהבתו וליראתו ויקיים בה קרא דכתיב ויאמר לה מלאך ה׳ הרבה ארבה את זרעך וכו׳ ועוד קרא דכתיב וברכתיה והיתה לגוים.

Von späterer Hand:

בעצם היום הזה יום ג׳ ד׳ יונייא ש״ב לפ״ק לחשבון הנוצרים 1547 ו׳ שעות הלילה קודם הבקר ב׳ שעות וחצי נולד לי בן זכר יום ג׳ י״ט סיון לפ״ק ה׳ יגדלהו לאהבתו ולתלמוד תורה וכו׳ [1]).

[1]) Gelegentlich sei zur Ergänzung des Cataloges der hebräischen Handschriften in München bemerkt, daß der Cod. lat. Monac. 15945 (XV. Jahrh.) neben einem deutschen und lateinischen Kalender auf Fol. 24—45 Immanuel ben Jakob's שש כנפים enthält.

Beiträge zur Geſchichte der Juden in Wien.

Mitgetheilt

von

Dr. Theodor Wiedemann.

(Schluß.)

Ein gleichlautendes Geſuch überreichten die Juden auch der Kaiſerin. Erzherzog Ferdinand vom Steiermark (ſpäter Kaiſer Ferdinand II.) fand als Statthalter des Landes unter der Enns in der kaiſerlichen Reſolution einen Widerſpruch und mahnte in einem Schreiben vom 14. März den Kaiſer die Reſolution feſter in das Auge zu faſſen, denn „es gebere ſolche ain ſeltzames nachdenken wenn vnder dieſer resolution nit auch der Landtleuth Juden, ſo auf dem Landt wohnen, zu verſtehen ſeyn".

Kaiſer Matthias antwortete dem Erzherzoge am 4. April in folgender Weiſe:

Durchlauchtiger, Hochgeborener, freundtlicher geliebter Vetter, Sohn und Fürſt!

Wir haben Euer Liebden ſchreiben vom 14. verwichenen Monats Marcii vnſer, der Judenſchaft außſchaffung halber ergangene gnedigſte resolution betreffend freund- und gnediglich verſtanden. Nun iſt nit ohn, daß obgedachte resolution von vnß allain auff die wieneriſchen vnd gar nit der Landtleuth auf dem Landt hin vnd wider wohnende Juden gemaint worden, Allß haben Euer Liebden gar rechts gethan, daß Sy vnſerer N. De. Regierung gemeſen anbeuohlen, mit publicirung derſelben fortzuſchreiten, vnd auf den fall ſolches noch nit beſchehen wöllen

Sy darob sein, damit die publication berierte resolution ohne allen weitern aufschub fürgenomben werde. Weilen aber solcher gestalt der Landtleuth Juden im Landt, wie bißher verbliben, vnd die wienerischen allain abzihen müssten, welches bloß auf der Burgerschafft daselbst so vnaufhörliche Beschwär beschehen: Allß haben wir auf nebenligend der wienerischen außgeschafften Judenschafft vns seither vberraichtes suppliciern Inen die gnad gethan, vnd genedigst bewilligt, daß Sy sowohl allß der Landleuth Juden noch im Land verbleiben, doch außer deß Purkfrids vnserer Stadt Wien auf dem Landt Irer gelegenheit nach, vnderzukomben sich bewerben mögen, Auch über das, weilen Sy viller Christen Pfänder in Handen, derentwegen Sy inn so kurtzer Zeit der angesetzten Sechs wochen Ires abzugs kain richtigkait machen khünnen, noch zway monath Termin geben, doch daß vnder dessen kainer auß Inen nichts negocier oder handle, sondern seine sachen zum endtlichen abzug in richtigkait bringe. Daher wir gar für vnnoth halten, bey disem vnderenserischen Landtag ichtes an die Landständt zu bringen, sondern kann auf Ir vernere klag die weiter notturft hiermmen bedacht werden.

Welches wir Euer Libden zu begerter antwort vnd nachrichtung nit verhalten wöllen, Bleiben derofelben benebens mit vetterlicher Hulden vnd trewen freundt: vnd vätterlicher yederzeit verberist wohlbeigethan vnd gewogen. Geben auf unserm Schloß zu Lintz den vierten Aprilis anno 1614.

Euer Liebden

Guetwilliger Vetter vnd Vater
Matthias.

Ferdinand übermittelte am 11. Mai dieses Schreiben der niederösterreichischen Regierung „zu ferner Verordnung Ihm fehl es nit alberait beschehen".

Am 14. Mai erließ nun die Regierung an Bürgermeister und Rath der Stadt Wien den Befehl: „Ihro Kay. May.

haben Sich auf der gesambten vndter Oesterreichischen Landleuthen, der Clerisey vnd des alhieigen Stadt Magistrats in Wien vnd an statt Ihrer vndergebnen Burgerschafft alhie einkhombene große beschwärnüssen wider die Judenschafft alhie, allergenedigst dahin resolviert vnd wollen, daß die Jüngsten der Juden halber durch Sy Regierung außgangene Mandata davon Abschrift hiebey widerumb erneuert, vnd alle Juden, Mann vnd Weibs Personen, ausser deren so hernach specificirt volgen, vnd Ihre Kayſ. May. als Hofjuden zu behalten vnd mit absonderlichen Freyheiten vnd ordnungen versehen zu lassen allergenedigst entschloßen sein, auß der Stadt Wien, Vorstatt vnd Burkfridt geschafft vnd hierzue drey Monat Termin gegeben werden solle.

Vnd weiln dise außschaffung vnder andern auf Ihr deren von Wien vndergebene Burgerschafft beschehene neue hohe beschwärnuß eruolgt, Also ist in Namen aller Höchst vnd höchstgedachter Ihrer Kay. May. vnd Fürstl. Drchl. Ihr der Regierung ganz ernstlicher bevelch, Sy die von Wien wollen bey Ihrer vndergebenen Bürgerschaft ernstlich verfuegen vnd gewiß darob sein, damit die Bürgerlichen handlßleuth wegen der außgeschafften Juden, hernach menigklich nit also wie bißhero beschehen, beschweren, sondern Ihre wahren in einem leidenlichen werth volgen vnd verkhauffen lassen, Diejenigen aber so darwider handeln, unverschont, wer der auch sey, andern zum Exempl straffen, damit Ihro Kay. May. vnd Fürstl. Durchl. Sich weiter zu resolvirn nit vrsach haben. Wie man dann bereit im Werkh derowegen von vnderschiedlichen Mitlen vnd Jurisdictionen zur Visitation der Gewölber vnd Abstöllung allerhand vberschätz vnd Beschwärungen taugliche Commissarios zu verordnen vnd dahin zu sehen, daß diese Ihrer Majestät vnd Fürstlich Drchl. allergenedigste Resolutionen in ainem vnd andern wirklich nachgelebt werde".

Als Hofjuden wurden bezeichnet: „David Judt, sein Bruder

Lazarus und ſein Schwager Lepredt Gerſtl und Joachim, ſamt ſeinen Ayden Salomon Gerſtl und Samſon; Lew Pinkhes ſamt ſeinem Weib und Kindern; Mayer Judt ſamt ſeinen Kindern; Wendtl Judt, Siman Wendtl, Veit und Salaman Munkhen, ſamt iren Aiden, Söhnen und Töchtern, auch des Salomon Munkhen zwen Söhnen Iſrael und Jakob Khina, ſambt ihrem Mann und Tochter Niſt; auch andere Kinder ſo ſy khünftig ehrlich erzeugen mechten, und Jakob Paſehy Prageriſcher befreiter Jud".

Der Bürgermeiſter von Wien wollte aber zwiſchen Juden und Hofjuden keinen Unterſchied machen. Als Beleg geben wir ein Schreiben des Herrn zu Loſenſtein an den Statthalter Paul Sixtus Trautſon, Grafen von Falkenſtein. Loſenſtein ſchrieb:

Hoch vnd Wolgeborner Graf vnd Herr!

Neben erbiettung meiner gefliſſen vnd ganz gehorſamb ſchuldigen, willigen Dienſt hab ich nichts vnderlaſſen ſollen Euer Gnaden mit dieſem meinem Brieſl zu beſuechen vnd mich derſelben gebechtnuß zu befelchen, Beinebenß Euer Gnaden dienſtlichen zu bithen, daß ſie Jer wollen die Wendl Judün vnd ihren Aidam wegen der Innen von dem Bürgermeiſter vnbillicher weiß genombnen Hautt beuolchen ſein laſſen, wie dann ſie auch ain Beuelch an die löbl. Regierung erworben, welchen Euer Gnaden mit mehrern zu vernemben haben. Der Herr Burgermeiſter macht es gar zu grob, dannenhero Euer Gnaden Jme billich auf die Eiſen zu ſechen. Im Ubrigen thue ich mich E. G., Gott dem Allmechtigen aber Unß ſamentlich beuelchenndt.

Linz, den 28 Mai anni 1614.

Euer Gnaden allzeit dienſtgefliſſener vnd gehorſamer Knecht.

Herr zu Loſenſtein.

Die Juden mußten wohl Wien verlaſſen, doch wurde ihnen am 28. Juli „die Gnadt gethan, daß Sy ſowol allß der Landtleut Juden noch im Landt verbleiben, doch auſſer dieſer Statt Purkfridt auf dem Land ihrer gelegenheit nach vnderzu-

khomben sich bewerben mügen, auch uber das, weilen Sy viler Christen Pfändter in Handen, derentwegen Sy in so kurzer Zeit der angesetzten sechs wochen Ihres Abzugs khain richtigkhait machen khünen noch zway monat Termin geben, doch daß unter dessen khainer auß Ihnen nichts negocieren oder handlen sondern seine sachen zum endlichen abzug in richtigkheit bringe".

Die gefreiten (d. h. die Hofjuden) und die nicht gefreiten Juden boten nun „ain Summa Gelds vnd jährlich raichende Pension" an. Dieses Anerbieten war aber dermassen „conditioniert, noch wenig oder nichts erkhecklich vnd vnserer intention nit gleichförmig, als khönnen wier darin khaineswegs willigen" lautete die kaiserliche Resolution vom 11. September. Zu dem kam noch der Umstand, daß die Juden wegen der Austheilung der angebotenen Summa Geldes und der jährlich zu reichenden Pension unter sich in Hader und Streit geriethen.

Am 27. September 1614 erfolgte eine neue Resolution des Kaisers, kraft welcher die Ausweisung der nicht gefreiten Juden aus dem Lande unter der Enns unabänderlich zu erfolgen hatte.

Am 3. October wurde diese Resolution publicirt und die Auswanderung mußte beginnen [1]).

II.

1627 beschwerten sich Chormeister Tegethof und die Kuraten bei St. Stephan, daß die jüdische Tracht „beinahe dem geistlichen Habit gleichformig" sei. Official Schwab übermittelte am 4. September diese Beschwerde an Ferdinand II. und bat „hierinnen gnedigste fürsehung thuen lassen, damit gemelte Clerisei vor den Juden im Habit möge erkhent werden" [2]).

Die kaiserliche Resolution ist uns nicht bekannt. — Die von

[1]) Acten des niederösterreichischen Regimentes (Archiv der nö. Statthalterei).

[2]) Acten des fürsterzbischöflichen Consistorial-Archivs Wien.

Ferdinand II. eingeführten Bekehrungspredigten der Juden ſind bei G. Wolf Judenthum in Oeſterreich, Wien 1863, 8. S. 3—10 dargeſtellt. Wir geben eine urkundliche Nachleſe.

Das Schreiben Ferdinands II. an den Cardinal und Biſchof von Wien Melchior Kleſel lautet:

Hochwürdiger Lieber Freund vnd Fürſt. Wier machen Vnß khainen Zweiffel E. Liebden werden noch in gutem angedenkhen haben, Wie daß Wier noch vor Dieſem mit deroſelben alß Ordinario Loci, wegen der Wieneriſchen Judenſchafft genedigiſt conferieren, vnd dero Guetachten begern laſſen, Ob nicht Jetzt bemelte Judenſchafft zu anhörung der katholiſchen Predigen gebracht, vnd gehalten werden mechte, Darüber Sy Jro nun Vnnſer genedigiſte intention nicht allein wolgefallen laſſen, Sondern es iſt vnß auch gehorſamiſt referiert vnd fürgebracht worden, daß Sy beraith wegen eines Predigers ſo der Hebreiſchen Sprach khundig, mit denen Patribus Societatis Jesu zu Wienn tractiert, Sy ſich auch dennſelben auf ein Zeitlang biß E. Liebden nach Rom, dem Generaln zu Verordnung eines Ordinari Predigers zuegeſchrieben, darzuſtellen anerbotten haben.

Wann Wier Unß dann berüerter Wienneriſchen Judenſchafft halber, daß Nemblich dieſelb die Catholiſchen Predigen Hören ſollen, beraith genedigiſt resolviret, auch deßwegen die verrer notturfft an Vnnſere zu Wienn hinterlaſſene Gehaimbe vnd Deputierte Räth (Inmaſſen E. Liebden auß beykhombender Abſchrifft mit mehrerem zu ſehen) mit Dieſem beuelch abgehen laſſen, Daß Sy mit deroſelben de modo, vnnd auf waß mittl vnnd weeg eß mit denen Juden bey denn Predigen zu halten, Communication vnd Vnderredung pflegen ſollen.

Alß haben Wier auch deſſen E. Liebden zu dero nachrichtung hiemit genediglich erindern wollen, Die wierdet hierüber von tragendten Ordinariats wegen, die Sachen mit beſtellung deß Predigers dahin zu richten haben, damit zu befürderung der Ehr

Gottes, dahin Vnnſer genedigiſte intention Vorderiſt gemaint, daß werkh füerderlich incaminiert, vnnd zu erwünſchenden guetem effect gebracht werde. Wie Eur Liebden dero beywohnenden Eyfer wol rechts zu thuen werden wiſſen, Vnd Wier deroſelben mit allem genaigten gueten willen, auch Kaiſerlichen Gnaden Jederzeit vorders wolbeygethan vnd gewogen verbleiben. Geben in Vnſerer vnd deß heiligen Reichs Statt Regenſpurg denn Viertten Monathstag Septembris Im Sechzehenhundert Dreiſtigiſten= Vnſerer Reiche deß Römiſchen im Ailfften, deß Hungeriſchen im Dreyzehendten, vnd deß Behaimbiſchen im Vierzehendten Jahren [1]).

Der Wortlaut des kaiſerlichen Schreibens an die geheimen Räthe und Deputirte iſt bei Wolf S. 8—9 richtig gegeben, nur iſt ſtatt „Gegeben Regenspurg 4. Feber 1630“ zu leſen 4. September.

Das Schreiben der Hofräthe an Kleſel hat Wolf S. 10 nach einem ſchlecht geſchriebenen Concepte gegeben. Nach dem Originale lautet es:

Hochwürdigſter Fürſt!

Gnädigiſter Herr. Weeſen Sich die Römiſche Kayſ. Mayſt. vnnſer allergnedigiſter herr wegen alhenig Judenſchafft, vnnd daß dieſelbe hinfüro zu anhörung der Catholiſchen Predigen gehalten werden ſollen, genedigſt reſolviert, haben Ew. hochfrſt. Gnaden auß beyligender Copia genedigſt mit mehrerm zu erſehen.

Wann wir dann deß modi halber vnnd wie nemblich, auch auf waß mitel vnnd weeg es mit beſagten Juden bei den Predigen zuehalten, vorderiſt mit Eur hochfrſtl. Gnaden dann dem Pat. Rectori Soc. Jesu, vnd dem Jenigen Pat. ſo zum Predigen verordnet wierdet, vnderredung zu Pflegen, von Höchſt ernennt Irer Kayſ. May. allergenedigſt beuelchent worden. Alß

[1]) Orig. a. a. O. Präſentirt iſt dieſes kaiſerliche Schreiben am 15. September.

haben wir allein hierüber derselben erclärung, vnd wan Jnen etwo hierzue ein gelegensame Zeit belieben wirdet, vernehmen vnd benebens vnnß, dieselbe aber Göttlich protection gannz treulich empfelchen wollen, Datum Wien den 18. Septembris Ao. 1630 [1]).

Recension.

Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim von Rabb. Prof. Dr. J. Levy. Achte Lfrng. Lpzg. Brokhaus. (= Bnd. II, pg. 225—336.)

Die verhältnißmäßige Raschheit, mit welcher die Lieferungen hintereinander erscheinen, läßt uns hoffen, daß wir in kurzer Zeit das ganze Werk, welches einen bedeutenden Fortschritt in der hebräischen, besser talmudischen Lexicographie darstellt, in Händen haben werden. Uns liegt jetzt die achte Lieferung vor, die die Mitte des Werkes bezeichnet und von כְּלְכְּר—חָרַם reicht. Auch diese zeichnet sich durch dieselben Vorzüge aus, die die ersten Lieferungen schmückten, leidet aber auch an denselben Mängeln. Die Reichhaltigkeit des Materials, die beinahe erschöpfende Excerpirung des jerusalemischen Talmud, die Genauigkeit der Citate, verbunden mit der durchsichtigen Uebersetzung und Erläuterung

---

[1]) Orig. a. a. O. Am Rücken stehet unter der Adresse des Klesels: dem Herrn Wiennerischen Officialn zu erbrechen, und von der Hand des Officiales: prod. in Capitulo 20 Sept. 1630.

schwieriger Stellen, oft mit Verbesserung der Lesarten, geben die Vorzüge an; dagegen leidet dies Werk an der unsystematischen Ordnung, Mangelhaftigkeit in etymologischer und sprachlicher Hinsicht; hierzu tritt noch eine in dieser Lieferung gerade sehr unvortheilhaft sich zeigende Weitschweifigkeit, da sich der Vf. nicht mit der bloßen Uebersetzung der betreffenden Stelle begnügt, sondern oft die ganze Erzählung mittheilt. Wir unterschätzen durchaus nicht die große, culturhistorische Bedeutung dieser Sagen und Parabeln, aber sie gehören nicht in's Wörterbuch und nicht auf diese Weise. Der Vf. beabsichtigt doch nicht ein Reallexicon, vielmehr ein Wortlexicon der Talmude und Midraschim zu geben; denn sonst müßte ja der Vf. alle Parallelen der gesammten jüdischen Literatur, wenigstens derjenigen, die er behandelt, geben, während er sich bloß mit der einen mitgetheilten Stelle begnügt, z. B. יומה pg. 252—253, יצר pg. 259, ירד pg. 264, ישן pg. 272, ישוע p. 273, כאמא 301, כלב 328, כלברא 323 ꝛc. ꝛc. Doch wenden wir uns nun zum Einzelnen:

p. 225. יוֹהֲרָא = Edelstein ist wohl = prs. גוהר; dessen Erweichung das arab. جوهر, französisch: joyau. deutsch: Juwel zeigt; und hat nichts mit יָהַר zu thun, welches eher auf hebr. נָהַר als, wie der Vf. meint auf יָהַל, אהל zurückweist. Für יָהַר vgl. arab. يهر X dementatus fuit.

p. 226. יוֹטְפַת ist unzweifelhaft Jotopata des Josephus (bell. Jud. III, 7, 3. 6. II, 20, 6). S. Neubauer. Geographie du Tlmd. p. 203 f.

p. 226. יוֹקַרְתָּ aus יְהוּקַרְתָּ contrahirt. Eine Stadt יְהֻד siehe Josua 19, 45. Ueber — Kert oder — Kerta in Ortsnamen. v. Blau. in Z. D. M. G. XXXI p. 435 f. u. Lagarde Aram. Stud. §. 1150.

p. 227. יום I. Viel ausführlicher und im Texte correcter ist die Parallele hierzu Exod. r. s. 5 und zwar: „מה היום אמר ר' יהודה בר אלעאי זה הכוכב שהוא שף ברקיע אינו אלא כמסמר (l. כמסר) הוא שרואה נותן בעין". Benvenisti אמרה אמה ed. Salonichi fol. 43 a. hat

die Variante נוסר für נתן. Merkwürdig ist hier die Auffassung der Sonne als Stern. Ueber dieses Sägens der Sonnenscheibe s. Steinthal in d. Ztschrft. f. Vlkrpsychlg. II, Perles Etym. Forschungen p. 73 und Grünbaum Z. D. M. G. XXXI p. 286—88.

p. 228. יוֹמָא. Hier hat der Vf. manche Termini unberücksichtigt gelassen. Wie: יומא דדינא für Montag und Donnerstag als Gerichtstage κατ'ἐξοχ. Synhedr. 8a. Taanith 8a. יומא דְעֵיכָא Taanith 20 b., wo Raschi die in der Mischna (Negaim II, 2) noch gebrauchte, vom Vf. auch nicht citirte hebr. Form: יום המעונן = (wolkiger Tag), zur Erklärung des Wortes bringt. יום חייב und der Gegensatz יום זכאי.

p. 229 יוֹמָנָא vgl. j. Kethub. II, 5 g. Ende (fol. 26 c.). שימרון = σήμερον (Babli: יומא דין ibid. fol. 23 b.).

p. 230 יוֹנָתָן als Name eines Dämon (fehlt:) Jebamoth 122 a. Gittin 66 a. s. Rapoport Erech Millin p. 244.

p. 231 יוסף ebenfalls Dämon, auch nicht vom Vf. angegeben. Pesach. 110 a.

p. 231 יוֹסְטָא der Vf. kennt nur noch d. Var. יוסטה, Genes. r. sect. 6 jedoch ist noch ein יוסטי חברא der im Namen des ר' ברכיה tradirt, genannt. Auch dieses ist d. Vf. entgangen.

p. 231. fehlt יופטי = Flußname. Erubin 64 a. Das heutige Ain Jophata am Euphrat s. Ritter. Erdkunde X, 266.

p. 238. s. v. יין hat Lonsano (Maarich), die Variante: ביין גונדלי או ביין חמדני. Ist hierbei nicht etwa an Gadara גדר und Hamatha חמתא zu denken? (Ueber ihre Lage vgl. Neubauer l. c. p. 243 ff. 203 f. Hamburger in der Realencyclopädie 2. Abth. p. 233 s. v. Gadara schreibt Neubauer fast wörtlich aus).

p. 245. יִמֵּן 2. מְיוּמָן auch noch: Joma 10 a. Sotah 34 a. fem. Kiddusch. 21 b.

p. 246 יַנִּיס und יַמְבְּרִיס. Jalkut I. §. 176 (fol. 55 a.) hat als

Lesart: יַנּוֹס וַיַּמְבְּרִינוֹס. Ebenso werden יוחנן וּמַמְרֵא Jalk. I. §. 235 (fol. 69 a.) als zwei Zauberer genannt.

p. 247. Unter יָנַק hat der Vf. das Prtcp. מֵנֶקֶת in der Bedeutung: Sauger. Saugheber. Kelim IX, 2; wie in der als: Rohr ibid. XIV, 2 übersehen.

p. 250 יְסַד 2. Ithp. vgl. Levit. r. s. 36 Mitte.

p. 252. fehlt יָעַף. Tanchuma. s. Wajera §. 22 (ed. pr. fol. 13 a. ed. Mantua fol. 12 a.), sogar, seltsamerweise mit ל construirt: שאינו בא אלא ליעף לנו.

p. 260 יְקוֹמִינִי. In der Parall. Koheleth r. zu c. 3, 6. (אִם יוליד) steht dafür die Form: אוקומיני (l. אִיקוֹמִינִי), die der griechischen Aussprache des οἱ = i Vokal und nicht als Consonant genauer entspricht. (Beiläufig bemerkt fehlt diese Form auch im 1. Bd.)

p. 260 יָקַב leitet d. Vf. vom ar. וַקַּב mit d. Grundbedeutung „einhergehen" ab. In welchem begrifflichen Zusammenhange steht dann damit der Piël in der Bedeutung: aushöhlen, erweitern? יָקַב wird vielmehr mit biblhebr. נָקַב = (durchbohren (cf. auch נָקַק, נקף ꝛc. vgl. auch יֶקֶב Kelter, ar. וַקְּבְ = fovea in petra in qua restagnat aqua), zu vergleichen sein.

p. 261 יַקִּינְטוֹן. Mussafia im Aruch s. v. citirt im Targ. zu Ester 1, 6, die Form: יִקִּינְטִינוֹן = gr. ὑακίνθινον. Diese Stelle fehlt in unseren Ausgabb. vgl. דייקינתין Bd. I. p. 402, wo zu bemerken ist, daß Mussafia zu Gens. r. s. 79 g. Ende die LA. ויהקנתא hat.

p. 261. Fehlt יַקְמִין. בית היקמין Baba Bathra 67 b. Raschi zur Stelle hat die Pluralform יַקְמִים als LA. der Tosephta 2. (vgl. spr. יַכּוּן = genus panni serici varii coloris. Vullers II, 1525).

p. 268 יָדַק im Hiphil wird auch = blaß werden, bedeuten vgl. אדומין שהדיקו Chullin fol. 56 b. öfter.

p. 269 יַדְקוּנָא vgl. arab. יַדְקָאן = robigo segetis.

p. 283. כוב und 282 כּוּבָא syr. כּוּבָא vgl. Dietrich Abhandlungen p. 41 Nr. 10.

p. 283 כוב 2. Nr. pr. loc. ist damit קובי Sanhedrin 95 a. zu vergleichen?

p. 289 כְּבַסָּא 2. hat schon Perles Etym. Forschungen p. 65 richtig auf sein Etymon zurückgeführt.

p. 293. כּוּכְשָׁנָא = vgl. prs. כַּפְצָה נול nomen avis rostro cochleari. Vullers II, 854.

p. 302 כוז: nach Lagarde, Aramenische Studien § 1184 ein indogerm. Wort; also nicht von כָּוַץ mit d. Vf. abzulriten. vgl. prs. כוז und כוה id.

. 304. כּוֹכָב leitet d. Vf. seltsamerweise von einem Stamme יָכַב, mit vorgesetztem (!) כ ab, indem er übersieht, daß כּוֹכָב nur eine contrahirte Form von כַּכְכַב ist, vgl. Ewald. Ausführl. Grammtk. §§. 76, 158 c.

p. 305. Fehlt כומני = Frauensattel. Baba bathra 78 a.

p. 323. כִּיִּיד ist von כּוּד (bhbr.) = ausgraben, — höhlen (vgl. כִּירַיִם) abzuleiten und nicht etwa, wie der Vf. meint von כּוּד in der Bedeutung = runde Gestalt.

p. 328 כּוּלְכָּא vgl. griech. χάλυψ (od. lat. clavis?).

p. 330 כַּלִּיד. Ist nicht bloß Targumwort, wie der Vf. meint, sondern auch sonst, so Midrasch Sprüche zu 1, 14. In der Parallelstelle: Genes. r. s. 92 Mitte (zu Gen. c. 43, 33) wie auch im Jalkut I. §. 150 (fol. 47 b.) ist an dessen Stelle גָּבִיעַ כליד wird vom gr. καλυξ, lat. calix, wenn auch nicht unmittelbar, abzuleiten sein.

p. 335. כְּלִידְרִין Aruch s. v. כלדר hat noch dazu die LA. כְּלִינרין. Jalkut I, §. 147 Mitte, hat כלידין und daher die Corruption der Ausgabb. כלי ידים.

Diese im Verhältnisse so geringen Bemerkungen bestätigen wieder, was wir oben zum Lobe des Werkes ausgesprochen haben und wir schließen, dem Werke einen raschen Fortgang wünschend.

(5. VI. 78.) M. Gaster.

Abhandlungen.

Die Lage des Sinai oder Horeb.

Wo lag der Gottesberg, von deſſen Spitze vor mehr als drei Jahrtauſenden die heiligen Zehnworte, die Grundlage der religiös-ſittlichen Civiliſation, erklungen ſind, deren Nachhall noch heutigen Tages fortwirkt? Von den älteſten Zeiten an, ſeitdem dem Schauplatz der Geſetzgebung beſondere Aufmerkſamkeit zugewendet wurde, bis auf die Gegenwart wird dieſer in die Halbinſel verlegt, welche von den beiden großen im Süden convergirenden Meerbuſen des rothen Meeres eingeſchloſſen wird, von dem weſtlichen Golf von Suez (früher Ailat genannt) und dem von Akabah im Oſten. Dieſes Terrain, welches in ſeiner im Norden am meiſten divergirenden Breite mehr als zwei Längengrade beträgt, hat in neuer Zeit von dieſem Umſtande die Benennung Sinai-Halbinſel erhalten. In dieſer erhebt ſich eine impoſante Gebirgskette aus Granit und Porphyr, parallel mit dem Meerbuſen von Suez laufend, welche ſo hohe Kuppen trägt, daß ſie nur wenig den Alpenrieſen nachſtehen. Der Grundſtock dieſes Gebirges hat drei der höchſten Kuppen, den G'ebel-Katharin von engl. 8526 Fuß Höhe, den nördlich davon gelegenen G'e-

bel-Musa von 7339 F. und endlich den Ras es-Saffûfeh (Saffâfeh) von 6890 F. Es giebt indeß noch einige Kuppen, welche nicht viel niedriger sind. Die allgemeine Annahme hielt den G'ebel-Musa für den Berg der Gesetzgebung, einige substituirten dafür den G'ebel-Katharin, als den höchsten Berg, gerade wegen seiner Steilheit und schweren Zugänglichkeit. Robinson hat sich indessen für den Berg Ras es-Saffûfeh begeistert, aus dem Grunde, weil an seinem Fuße eine Hochebene ausgebreitet ist, welche im Stande gewesen sei, Hundert Tausenden als Platz für Zelte zu dienen. In diese Streitfrage der biblischen Geographie oder Topographie hat Lepsius einen neuen Zankapfel geworfen, (in der kleinen Schrift „Reise des Prof. Lepsius von Theben nach der Halbinsel des Sinai 1845"). Er wendete die Ehre einem westlich gelegenen Gebirgszuge zu, dessen höchste Spitze der Berg Serbal genannt wird, und der auch die respektabele Höhe von 6734 F. hat. Lepsius machte dafür besonders den Umstand geltend, daß während die Umgegend des G' Musa und der übrigen Kuppen weder Wasser noch Vegetation bietet, die des Serbal außerordentlich wasserreich und fruchtbar sei. Ebers nahm diese Hypothese auf (in dem Buche: „Durch Gosen zum Sinai) und begründete sie durch mönchische Traditionen, welche Raphidim, das doch als in der Nähe des Sinai angegeben ist, mit dem Wady Feiran (Firan, *Φαράν*) identificiren, und dieses fruchtbare Thal liegt in der Nähe des Serbal. So weit der Stand der Frage. Es wird seitdem hin und her ventilirt, ob der Serbalzug oder der mehr östliche Stock der Beschreibung in der Bibel mehr entspricht, und wenn der letztere, ob die Spitze des G'ebel-Musa oder des Ras es-Saffûfeh als geeigneter anzunehmen sei.

Allein ist es denn schon so fest gesichert, daß der Berg Sinai auf der Sinai-Halbinsel zu suchen ist? Mir scheint, daß sämmtliche Forscher — bis auf einen, den Wunderlichkeiten

auftischenden Charles Tilstone Beke[1]) — von einer falschen Voraussetzung ausgegangen sind, welche von der Bibel selbst verleugnet wird. Einige unzweideutige Stellen verlegen nämlich den Sinai in eine ganz andere Gegend. Im Segen Mose's heißt es: „Der Herr kam vom Sinai, erglänzte von Seïr, erstrahlte vom Berge Paran und kam מרבבות קדש" (Deuteron. 33, 2). Das will doch entschieden aussagen, daß die Offenbarung in der Gegend vom Seïr oder Edom erfolgt ist![2]). Fast noch deutlicher bezeichnet das hochalte Debora-Lied dieselbe Gegend als Schauplatz der Gesetzgebung: „Herr, als Du aus Seïr auszogest, als Du in dem Gefilde Edom einherschrittest, da erbebte die Erde ... Berge zerflossen vor dem Herrn, dieser Sinai vor dem Gotte Israels" (Richter 5, 4—5). Dasselbe bestätigt auch der dem Propheten Habakuk angehängte Psalm, welcher die Offenbarung schildert: „Gott kam von Taiman, der Heilige vom Berge Paran, sein Glanz deckte den Himmel und seines Ruhmes war voll die Erde" (Habakuk 3, 3). Diese drei Stellen bezeichnen also die Gegend des Landes Seïr oder Edom als Schauplatz der majestätischen Offenbarung, und, als wenn sie jedem Mißverständnisse hätten vorbeugen wollen, machen sie ihn durch einige in dieser Gegend liegende Localitäten kenntlich, durch den Berg Paran und durch Taiman, das als Stadt Idumäa's bekannt genug ist. Noch ein dritter oder vielleicht ein vierter topographischer Punkt wird in Deuteronomium gewissermaßen zur Orientirung angeführt: ואתא מרבבת קדש מימין אשדת למו.

---

[1]) Seine Schrift: Origines biblicae or researchees in primeval history Vol. I, London 1834, enthält neben absurden Schrullen manches Beachtenswerthe.

[2]) Dieses Hauptargument macht auch Beke geltend, wußte aber es so wenig zu verwerthen, daß er es als Nebenbemerkung in eine Note verwies. Sein Ausgangspunkt ist die wunderliche Annahme, daß das hebr. Mizraim nicht Aegypten bedeute und daß das Schilfmeer mit dem Golf Akabah identisch sei.

Was das Erstere bedeutet — da der Ausdruck רִבְבֹת קֹדֶשׁ gar keinen Sinn giebt — deutet die griechische Uebersetzung an: σὺν μυριάσι Κάδης. Sie hatte also קָדֶשׁ gelesen; nur hat sie das voraufgehende Wort verkannt. Es gehört nämlich noch dazu und giebt die volle Benennung dieses Punktes; der מְרִיבַת קָדֵשׁ lautet (Numeri 27, 14; Ezechiel 48, 19; 48, 28), sonst auch מי מריבה. Es ist also hier auch von Kadesch die Rede. Dieses lag, wie öfter im Pentateuch angegeben ist, an der Grenze von Edom (Numeri 20, 14): בקדש עיר קצה גבולך, (das. 33, 36): ויחנו במדבר צין היא קדש und (34, 3): ממדבר צין על ידי אדום. Der Vers im Segen Moses' zählt demnach bei der Schilderung der Offenbarung am Sinai neben der deutlichen Angabe von Seïr (d. h. Edom) mehrere Punkte auf, welche an der Grenze von Edom lagen, nämlich den Berg Paran und Kadesch. Er bezeichnet demnach den Sinai als Punkt innerhalb des Gebietes von Edom oder doch in der Nähe. Auch der Schluß, מימינו אשדת למו, scheint eine Localität zu bezeichnen.

Doch gleichviel, was unter אשדת zu verstehen ist, die Verse im Deuteronomium, im Liede der Debora und in Habakuk lassen nicht verkennen, daß die Verfasser den Berg Sinai in Seïr oder Edom gedacht haben. Dafür giebt es einen wo möglich noch schlagenderen Beweis aus der historischen Erzählung. Am zweiten Monate des zweiten Jahres verließen die Israeliten den Berg Sinai, und die nächste Ruhestation war die Wüste Paran (Numeri 10, 12): ויסעו בני ישראל ממדבר סיני וישכן הענן במדבר פארן. Wie lange die Reise gedauert hat, ist in einem anderen V. das. angegeben, nämlich drei Tage (V. 33): ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה. Drei Tagereisen für ein Volk mit Kindern und Heerden bildete keine sehr ausgedehnte Strecke. Wenn man das höchste Maaß annimmt, drei Stunden für den Tag, so kann die Entfernung von Sinai bis zur nächsten Station nur 9 Stunden betragen haben. „Die Wolke lagerte in der Wüste Paran",

will nach der Darstellung in Numeri besagen, daß die Israeliten angewiesen waren, erst in dieser Gegend eine längere Ruhestation zu machen. Die Entfernung von Sinai bis Paran kann also nicht viel mehr als 3 Tage etwa 9 Stunden betragen haben. — In der Wüste Paran lag aber Kadesch (das. 13, 3): וישלח אותם משה ממדבר פארן; (das. V. 26): ויבאו אל משה . . . אל מדבר פארן קדשה. Auch sonst ist angegeben, daß Kadesch zum Territorium Paran und dieses in der Nähe von Seïr oder Edom gelegen hat (Genesis 14, 6—7): ואת החורי בהרם שעיר עד אל פארן אשר על המדבר וישבו ויבאו אל עין משפט והיא קדש ויכו את כל שדה העמלקי. Die Stationen, welche zwischen Sinai und Kadesch aufgezählt werden, und zwar nur drei Taberah, Kibrot ha-Taabah und Chazerot, müssen demnach in der Wüste Paran gelegen haben. Die erste Ruhestation Taberah war also nicht mehr in der Wüste Sinai, sondern in der Wüste Paran. Die Strecke von Sinai bis Taberah betrug also drei Tagereisen. In Chazerot blieb das Lager längere Zeit (das. 11, 35; 12, 15). Von Chazerot gingen die Israeliten nach Kadesch (das. 16): ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן. Hier muß nothwendig ergänzt werden: Kadesch, sonst wäre ja die Angabe nichtssagend, da sie doch schon früher in der Wüste Paran gelagert haben. Es muß also gelesen werden: ויחנו בקדש במדבר פארן. Von Kadesch wurden die Auskundschafter ausgeschickt.

Als unbestreitbar folgt also aus allen diesen Stellen, daß die Wüste Sinai an die Wüste Paran grenzte, und daß zur letzteren auch Kadesch gehört hat. Das stimmt also mit dem gewonnenen Resultat, daß der Sinai durchaus nicht in der sg. Sinai-Halbinsel zu suchen ist, sondern an der Grenze von Edom.

Orientiren wir uns in dieser nur selten frequentirten Gegend. Der Knotenstock das G'ebel-Musa, des angeblichen Sinai, liegt 28° 30′ Br. und 34° L. Mit dem 29° Br., dem Ende des Gebirges, beginnt die große Wüste, welche die Araber

Et-Tih, oder Badiat et-Tih, „die Wüste der Verirrungen" nennen; sie reicht nördlich bis 30° 30′ Br., von wo an wieder minder unfruchtbare Strecken vorkommen. Die Breite dieser Wüste im Norden von West nach Ost nimmt fast anderthalb geographische Grade ein. Sie wird im Westen von dem langgestreckten Wady el-Arisch (נחל מצרים, Rhinokolura) und im Osten von dem Tiefeinschnitt der Arabah und dem peträischen Gebirge begrenzt. Suez, wo angeblich der Durchzug durch das rothe Meer stattgefunden haben soll, liegt 30° Br. und 32′ 45 L., und Kadesch, das Palmer in dem Punkte entdeckt hat, welchen die Araber noch heute Gadis nennen (Wady Gadis, Ain Gadis) liegt 30°, 30′ Br. und 34° 30′ L. Wenn die Israeliten die östlichen Theile der Wüste Tih durchzogen haben sollten, d. h. wenn der Sinai innerhalb der beiden Meerbusen des rothen Meeres gelegen haben sollte, dann wären sie von Suez südöstlich zwei Breitengrade und fast zwei Längengrade in gerader Richtung gewandert, und bei den Umwegen, welche die Wanderung durch ein hohes und oft steiles Gebirgsland nöthig macht, um gangbare Thäler aufzusuchen, hätten sie mehr als 100 Meilen zurücklegen müssen, um zum Berge der Gesetzgebung zu gelangen. Ist das denkbar, daß sie sich von ihrem Reiseziele so weit entfernt haben sollten? Nach der gewöhnlichen Annahme, daß sie vom Sinai, um sich ihrem Ziele zu nähern, immer mehr ostwärts, von da wieder nordwärts bis zur Arabah und von da wieder die lange weite Strecke von Nordost bis Nordwest, bis Kadesch gezogen wären, hätten sie in Kreuz- und Querzügen viele Hunderte von Meilen zurücklegen müssen, ehe sie Kadesch erreichten. Eine solche beschwerliche Wanderung mit Kindern und Heerden, wie viel Zeit hätten sie dazu brauchen müssen? Die Schrift widerlegt aber mit einem kurzen Worte diese ganze Hypothese; sie giebt an, daß vom Horeb durch das Gebirge Seïr bis Kadesch nur eilf Tagereisen, d. h. Karavanen-

Tagereisen waren (Deuteronom. 1, 2): אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קדש ברנע[1]). Daraus folgt wiederum, daß der Sinai unmöglich in der sg. Sinai-Halbinsel gelegen haben kann. Er muß vielmehr in der Gegend von Edom oder Seïr gelegen haben. Selbst wenn man annimmt, daß das Schilfmeer, ים סוף, des Exodus mit dem Golf von Suez identisch ist, und daß die Israeliten von da aus erst zum Berge der Gesetzgebung und dann auf Kadesch zugegangen waren, so hätten sie, nach der letzten Annahme, etwa zwei Längengrade bis Kadesch zurückzulegen müssen, da Suez und Kadesch fast in einem und demselben Breitengrade liegen, und von Suez bis zum Sinai weniger als zwei Grade. Zudem haben die Israeliten wohl schwerlich den mühsamen Weg von Ramses bis Suez in südlicher Richtung eingeschlagen, d. h. das Schilfmeer kann unmöglich mit dem Suez-Meerbusen identisch sein. Vielmehr ist der Birkat Timsah, der Krokodillensee, oder die Bitterseen als das ים סוף anzusehen, was sich jetzt immer mehr zur Klarheit ringt (vgl. Graetz Geschichte I. S. 386 fg.). Diese lagen nun mehr als einen halben Grad nördlicher als Suez oder Ailat. Wenn also der Zug von dem Schilfsee in gerader Richtung nach Norden ging, so war die Entfernung bis Seïr nicht so weit.

Wie ist man denn überhaupt darauf gekommen, den Zug so weit ostwärts zu verlegen? Die Schrift deutet nirgends an, daß der Sinai gar so weit von Gosen oder von Aegypten gelegen habe. Im Gegentheil. Als Mose Erlaubniß auszuwandern verlangte, bemerkte er, daß die Israeliten nur den Weg von drei Tagen zu machen beabsichtigen, um in der Wüste zu opfern, d. h. auf dem Berg zu opfern, der Mose bereits früher als heilige Stätte angekündigt war (Exodus 5, 3; 8, 23): דרך שלשת ימים נלך במדבר ונזבחה, verglichen mit 3, 12. Ich frage die Touristen, welche in jüngster Zeit die Suez-Akabah-Halbinsel

[1]) Auch darauf macht Beke aufmerksam, aber auch nur in einer Note p. 196.

durchstreift haben, Lepsius, Palmer, Ebers, ob man die Strecke von Ramses bis zur G'ebel-Musa-Gruppe oder auch nur bis zum Serbal in drei Tagen zurücklegen kann! Von Oyun-Musa, südöstlich vom Suez-Golf, bis zum Serbal zählte Ebers 49 Kameelstunden; dazu kommt noch die Strecke erst nordwärts bis Migdol und dann wieder südwärts bis zum Golf und Oyun-Musa. Kann man aber diesen Raum, wenn auch vielleicht mit Kameelen, auch mit Heerden in drei Tagen zurücklegen? Ganz unmöglich auch nur bis zum Serbal, geschweige denn bis G'ebel-Musa. Es ist eine höchst beschwerliche Tour durch Wüstenei und unebenes Terrain. Den Israeliten schien aber der Weg von Gosen bis zum Sinai gar nicht so fern und so beschwerlich. Ahron erhielt die Weisung, seinem Bruder in der Wüste entgegen zu gehen, und er that es und begegnete ihm am Gottesberge (Exodus 4, 27).

Eine Stelle im Exodus, welche meistens übersehen oder verkannt wurde, schließt geradezu die Lage des Sinai im Osten aus, bestimmt sie vielmehr im Westen. Mose flieht nach Midjan und weidet die Heerden seines Schwiegervaters bis zum Gottesberge Horeb. Dabei heißt es: וינהג את הצאן אחר המדבר. Was bedeutet hier das Wort אחר? Die alten Uebersetzungen, wie die neueren Ausleger wußten nichts mit dieser Präposition anzufangen. Sie bedeutet aber nichts Anderes als westlich, im Westen (wie denn überhaupt אחור, im Gegensatz zu קדם, den Westen bezeichnet). Mose führte also die Heerden im Westen der Wüste [1]) und kam zum Gottesberge. Dieser also lag irgendwo im Westen, und nicht so weit ab, etwa im Osten in der sg. Sinai-Halbinsel. Was ist aber unter der Bezeichnung „im Westen

[1]) Einzig richtig hat diese Stelle Beke aufgefaßt, a. a. O. p. 193: »to the west, of the desert«, which, as regarded the direction from Midian, the point from whence Moses had departed, would he on that side of the desert which was nearst to Mizraim.

der Wüste" zu verstehen? Von welcher Wüste ist hier die Rede? Wir müssen uns noch einmal auf diesem Terrain orientiren.

Wir haben bereits die Wüste Badiet et-Tih kennen gelernt. Es ist eine weit ausgedehnte, meistens wasserlose Wüstenstrecke, welche sich östlich vom Nil und dem Suez-Golf bis zum Akabah-Golf, nördlich bis unweit Kadesch und südlich bis zum Gebirgs-Dreieck in der Halbinsel ausdehnt; nur hin und wieder sind kleine Oasen vorhanden. Sie wurde wegen der Trostlosigkeit wenig besucht. Wie in alter Zeit, so auch heute ging die Reise von Aegypten bis Palästina an dem westlichen Rand dieser Wüste über Pelusium nach Gaza durch das Philisterland. Diesen sehr kurzen Weg sollten die Israeliten nicht einschlagen, weil sie kriegerischer Anfälle von Seiten der Philister hätten gewärtig sein müssen. Sie sollten vielmehr von Ramses aus, anstatt westwärts zu wandern, die Richtung nach der Wüste und dem Schilfmeer einschlagen. Diese ausgedehnte Wüste et-Tih hatte in alter Zeit von gewissen Localitäten eine verschiedene Benennung. Man unterschied die Wüste Schur, die Wüste Sin und Sinai, die Wüste Paran, die Wüste Zin und noch andere Benennungen. Die Wüste Schur lag zwischen Palästina und Aegypten, d. h. nördlich von Aegypten. Von ihr wird öfter ausgesagt: שור על פני מצרים (Genesis 25, 18; Samuel I. 15, 7; 27, 8). Diese Wüste Schur, die nordwestlichste Strecke des Tih, reichte noch bis ins Philisterland hinein. Gerar, die südlichste Philisterstadt, lag auch noch in der Wüste Schur (Genesis 20, 1): וישב בין קדש ובין שור ויגר בגרר. Als die Israeliten den Durchzug durch das Schilfmeer durchgemacht hatten, erreichten sie sofort die Wüste Schur (Exodus 15, 22): ויסע משה את ישראל מים סוף ויצאו אל מדבר שור. Marah hat also auch in der Wüste Schur gelegen, d. h. im Norden zwischen Aegypten und Palästina. Nebenher sei bemerkt, daß dadurch der Irrthum Ebers und Anderer bloßgelegt ist, welche Marah mit Wady Howara identificiren und es weitab

etwa 16 Stunden ſüdlich von Suez im Oſten des Golfes verſetzen. In Exodus iſt nach Marah nur noch die Station Elim genannt, von wo aus die Iſraeliten in die Wüſte Sin und Sinai, in welcher der Berg der Geſetzgebung lag, einſchritten. Nach der bisherigen Annahme müßten die Wüſte Sin und Sinai weit weit ab im Süden in der Halbinſel gelegen haben. Allein die Unrichtigkeit dieſer Annahme leuchtet von ſelbſt ein; die Wüſte Schur grenzte an die Wüſte Sin, dieſe wieder an die Wüſte Sinai, dieſe an die Wüſte Paran. Zu dieſer gehörte noch Kadeſch (o. S. 341), alſo der ſüdliche Theil von Paläſtina. Folglich lag Paran ganz im Norden, und die daran grenzende Wüſte Sinai ſoll weit ab davon im Süden gelegen haben? Das iſt wiederum eine topographiſche Unmöglichkeit. Nach der Erzählung des Exodus liegt vielmehr die Annahme nah, daß Schur und Sin an Sinai öſtlich grenzte, und dieſes ſüdlich von Paran. Die Wüſte Sinai mit dem Gottesberge lag alſo im Weſten des Tih. Dahin führte Moſe die Heerden Reuels „im Weſten der Wüſte" אחר המדבר. So ſtimmt eines mit dem Anderen, daß nämlich der Sinai nicht ſo weit ab im Oſten, ſondern im Nord-Nord-Oſt von Suez gelegen haben muß.

Vollends beſtätigt wird dieſe Annahme von der Lage des Sinai im Nord-Nord-Oſt von Aegypten durch folgenden Umſtand. Kadeſch gehörte zu Paran. In der Gegend von Kadeſch hatten die Amalekiter ihre Wohnſitze. Die Könige unter Kedarlaomer ſchlugen die Amalekiter bei Kadeſch (Geneſis 14, 7): ויכאו אל עין משפט הוא קדש ויכו את כל שדה העמלקי. Als die Iſraeliten von Kadeſch weiter ziehen wollten, ſtießen ſie auf die Amalekiter (Numeri 14, 25; 45). Sie bewohnten den Negeb, d. h. den ſüdlichſten Theil von Paläſtina (daſ. 13, 29): עמלק ישב בארץ הנגב. Beim Auszuge aus Aegypten überfielen die Amalekiter die Iſraeliten in Raphidim unweit des Sinai. Nun denke man ſich die weite Strecke, welche die Amalekiter von ihrem Urſitze bei Kadeſch bis

in die Halbinsel gemacht haben müßten, wenn der Sinai in dieser gelegen haben sollte! Zwei Breitengrade, 30 Meilen in der Luftlinie, d. h. auf Schlangenwegen in der Wüste und im Gebirge mindestens 50 Meilen! Ist es möglich, daß ein Stamm sich so weit von seinem Wohnsitze entfernt haben sollte, um in einer wenig besuchten Wüstenei Beute aufzusuchen? Dagegen, wenn die Wüste Paran mit Kadesch an die Wüste Sinai mit Raphidim grenzte, so hätten es die Amalekiter nicht gar so weit, die Israeliten aufzusuchen. Sie konnten Kunde von ihrer Wanderung erhalten haben.

Für die Lage des Sinai in dem Nordrande des Tih, d. h. in der Nähe Edoms, spricht auch die Erzählung von Jethro. Dieser, Midianite, welcher mit seinem Stamm an der Grenze von Edom und Moab wohnte, führt seine Tochter- und ihre zwei Kleinen zu Mose am Sinai, als wenn es ein kleiner Ausflug von Midjan bis dahin wäre. Von dem Midianiten Chobab erbittet sich Mose, er möge ihnen als Führer dienen, da er die Lagerplätze vom Sinai bis zur Grenze Palästina's gut kenne (Numeri 10, 31): כי על כן ידעת חנתנו במדבר. Wie könnte der Midianite so gut in der von seinem Wohnsitze so entfernten Halbinsel Bescheid wissen? Der Prophet Elia suchte den Horeb auf, als wenn es eine Kleinigkeit wäre von Beersheba, wo er seinen Famulus gelassen, bis dahin zu wandern. Wie mag er nur den richtigen Berg gefunden haben, da es außer den drei genannten Kuppen des Hauptstockes und dem Serbal noch andere hochragende Punkte auf der Halbinsel giebt? Wer etwa mit dem Beweise herausrücken wollte, daß Elia vierzig Tage und Nächte bis zum Horeb gebraucht habe, der Weg also sehr weit gewesen sein müsse, der würde zu viel beweisen. Vierzig Tage bis zum Horeb? Entweder ist diese Zahl eine Accomodation an das Fasten von vierzig Tagen und eben so viel Nächten bei Mose, oder das Zahlwort ארבעים ist verschrieben für ארבעה (wie Samuel II,

15,7). Alles ſpricht alſo dafür, daß der Sinai oder Horeb — beide ſind identiſch — in der Nähe von Edom gelegen haben muß; daher konnte er den Iſraeliten noch fünf hundert Jahre nach der Geſetzgebung nicht unbekannt ſein. Er lag nicht allzuweit von ihrem Geſichtskreiſe entfernt.

Alle Gründe, welche Lepſius und Ebers gegen den G'ebel-Muſa-Stock geltend gemacht haben, daß dieſer nicht der Sinai geweſen ſein könne, iſt unwiderleglich, aber eben ſo richtig iſt das, was Andere gegen den Serbal angeführt haben. Die Haupteinwände Lepſius' ſind, daß ſich in der Nähe des G'ebel-Muſa kein Waſſer und keine Fruchtbäume finden, wovon die Iſraeliten hätten leben können; ferner daß kein gebahnter Weg dahin führte, daß die Gegend alſo den Wanderern völlig unbekannt ſein mußte, und daß es dort kein Weideplatz für Hirten giebt, daß alſo Moſe die Heerden nicht dorthin hätte führen können (a. a. O. S. 20 fg.): „Der wichtigſte Punkt, auf den die moſaiſche Erzählung auch immer wieder zurückkommt, mußte die Sorge für Waſſer und Nahrung ſein; es mußten die ſchon damals längſt und noch mehr als jetzt fixirten Stationen gewählt werden. Damals waren aber in dem abgelegenen G'ebel-Muſa noch keine Kloſtergärten angelegt und bewäſſert; kein Palmbaum und keine Cypreſſe wuchs noch an jenen dürren Felſen, kein Brunnen war noch gegraben, weil Niemand ihrer bedurfte, und kein Weg dort hinüberführte. Der Berg und die Ebene war nur durch einen weiten Umweg her zugänglich. — Jetzt iſt ein ſteiler Weg an der einen Wand zum Theil durch den Fels mit Jahre langer Arbeit gehauen und mit großen Felsblöcken gepflaſtert, und dennoch wählen die Laſtkameele den weiten Umweg. Die Iſraeliten hätten ſich alſo in einen wahren Gebirgsſack eingeſchloſſen und die Verbindung mit der Ebene und anderen Thälern aufgegeben". Alſo keiner der drei Kuppen, G' Muſa, G' Katharin oder Ras es-Saſſûfeh, kann der Sinai geweſen ſein.

Aber eben so wenig kann es der Serbal gewesen sein, wenn man dem Wortlaut der Schrift gerecht werden will. Für diesen sprechen nur zwei Umstände, die Isolirtheit und der freie Anblick desselben von allen Seiten — während bei dem G' Musa-Stock „ein Convolut von Kuppen" den Blick auf sich zieht, so daß auf diesen die Demonstration „Berg" durchaus nicht paßt, ferner die außerordentliche Fruchtbarkeit des sich weithin schlängelnden Thales Wady Feiran (Firan), welches mit Raphidim verglichen wird, und der Wasserreichthum, welcher heutigen Tages anmuthende Gärten bewässert. Indessen beweist dieses Letztere zu viel. In Raphidim fanden die Israeliten gar kein Wasser und beklagten sich, daß sie von Durst verschmachten müßten. Erst als Mose den Felsen des Horeb schlug, sprudelte aus diesem Wasser heraus. Wie? Sollte das damals erfolgte Wunder die Wasserfülle des Wady Feiran bis auf den heutigen Tag erzeugt haben, und nicht die ganz natürliche Ursache, der Zusammenfluß des von den Höhen herablaufenden Wassers in den langgestreckten Thalrinnen des Feiran? Waren diese Factoren damals beim Auszug schon vorhanden, dann war der Schlag am Felsen überflüssig, und waren sie es nicht, so ist die Identität von Raphidim und Feiran unerwiesen. Auch sonst stimmt die Lage nicht. Der Schlag mit dem Stabe geschah, wie gesagt, a m Fuße des Horeb (Exodus 17, 6): הנני עמד לפניך שם על הצור בחרב והכית בצור. Mit dem aus dem Felsen des Horeb fließenden Wassers hat das Volk seinen Durst gelöscht. Es stand also so nah als möglich dem Horeb, um zu schöpfen. Aber der Wady Feiran ist von dem isolirten Serbal mehrere Stunden entfernt. Und dieser Umstand beweist die Unmöglichkeit der Identität des Serbal mit dem Sinai, welche auch Palmer gründlich beleuchtet hat.

Der Text sagt unzweideutig, daß das Volk dem Berge gegenüber lagerte (Exod. 19, 2): ויחן שם ישראל נגד ההר. Ja, es mußte mehrfach gewarnt werden, den Weg zu berühren, und Mose war angewiesen,

eine Steineinhägung rings um den Berg zu ziehen (daſ. V. 12. 21, 24). Dieſes Alles ſetzt voraus, daß rings um den Berg eine Ebene, ſei es auch eine Hochebene war, von welcher aus der iſolirte Berg leicht erreicht werden konnte. - Aber gerade dieſe Lage fehlt durchaus beim Serbal. Palmer ſchildert die nächſte Umgebung desſelben folgender Maaßen (p. 169 fg.): „An der Südſeite ſteigt er (der Serbal) herab gegen die Ebene von el-G'aah in holprigen und faſt unzugänglichen Abhängen. Von den Enden ſeiner nördlichen Stirne laufen zwei rauhe und ſteinigte Thäler nieder in den Wady Feiran. . . . Der Raum zwiſchen beiden iſt eine herabfallende und chaotiſche Maſſe von Höhen zu einer Erhebung von 2500 F. über Feiran. Es giebt in der That da keine Ebene an ſeiner Baſis, durchaus keinen Platz, welcher Raum für eine große Zahl von Perſonen innerhalb des Anblicks des Berges böte. In den (von Serbal entfernten zwei Thälern) giebt es nur wenig Plätze, wo auch nur eine kleine Zahl von Zelten aufgeſchlagen werden könnte. . . . Dieſe Wadys ſind von einer holprigen Bergmaſſe getrennt, und dieſe wäre zum mindeſten ein außerordentlich unpaſſender Lagerplatz für die Kinder Iſraels". So weit Palmer. Mit einem Worte, wäre der Serbal der Berg der Geſetzgebung geweſen, ſo hätte das Volk nicht gegenüber, d. h. am Fuße desſelben lagern können, und brauchte nicht gewarnt zu werden, ihn zu beſteigen, und durch eine Steinmauer davon abgehalten zu werden, da er nur ſchwer zugänglich iſt. Derſelbe Einwand läßt ſich auch gegen den G' Muſa-Stock machen. Daraus folgt, daß weder dieſer, noch der Serbal der Sinai geweſen ſein kann, und daß der Letztere überhaupt nicht in der ſg. Sinai-Halbinſel zu ſuchen iſt.

Wunderlich genug wäre es, wenn er da gelegen haben ſollte. Die Iſraeliten ſollten nicht den kürzeſten Weg durch Philiſtäa einſchlagen. Sie hätten alſo *auch auf dieſem kurzen Weg* den Berg erreichen können, von welchem Moſe verkündet

worden war, daß sie beim Auszuge aus Aegypten auf demselben opfern würden (Exod. 3, 12). Soll nun der Sinai 30—50 Meilen im Osten gelegen haben, dann hätten sie ja auf dem Wege durch das Land der Philister gar nicht wandern dürfen, da sie dem Sinai hätten zusteuern müssen! — Und noch die letzte Schwierigkeit. Die Israeliten haben erst in Kadesch die Grenze Edoms berührt (Numeri 20, 14 fg.). Wenn sie, nach der gewöhnlichen Annahme, von der Halbinsel nach Akabah und von da durch die Arabah gezogen sein sollten, da hätten sie ja, ehe sie in Kadesch angelangt sind, das idumäische Gebiet an mehreren Punkten berühren müssen! Wie unbestimmt auch die Grenzen des alten Edom sind, so ist es doch gewiß, daß ihr Ursitz um das Gebirge Seïr war, d. h. um das peträische Gebirge und die westlich davon liegende Vertiefung Arabah, in deren Gebiet — nach der bisher geltenden Annahme — die Israeliten ihre Kreuz- und Querzüge gemacht haben sollen, wenn sie vom Osten her, aus der Halbinsel, sich dem gelobten Lande im Süden nähern wollten. Aber erst als sie in den letzten Jahren in Kadesch angekommen waren, ließen sie dem König von Edom melden: „Wir sind (jetzt) in Kadesch, der Stadt am Ende deines Gebietes" (Numeri 20, 16; LXX καὶ νῦν ἐσμὲν ἐν Κάδης). Ist das nicht im höchsten Grade auffallend? Und wirft dieses Moment nicht die bisher aufgestellte Wanderungsroute der Israeliten in der Wüste über den Haufen?

Wir sind nach den bisher zusammengestellten Beweisen über die Lage des Sinai und den Schauplatz der Wanderungen berechtigt, das Urtheil auszusprechen, daß die Verlegung des Sinai in die Halbinsel und das Aufzeichnen der Wanderungsstationen von Osten nach Westen durchaus absurd ist, obwohl sie von competenten Geographen, Historikern und Touristen behauptet werden. Wie kam man aber auf diese Absurdität? Nun, die Mönchslegenden haben sämmtliche Forscher irre geführt, oder

richtiger, eine topographiſche Benennung hat an dieſem alten Irrthum Schuld. Das fruchtbare und mit Palmen geſegnete Tiefthal oder die Oaſe unweit des rothen Meeres im Oſten führte den Namen Φαράν, davon noch die heutige Benennung Feiran oder Firan. In der vorchriſtlichen Zeit war aber der Name noch nicht vorhanden. Ebers irrte, indem er angab, daß der im zweiten Jahrhunderte lebende Geograph Claudius Ptolemäus dieſelbe Gegend mit dem Namen Pharan bezeichne. Dem iſt nicht ſo. Bei der geographiſchen Beſtimmung des peträiſchen Arabien (V, 17) nennt Ptolemäus allerdings das Dorf Pharan (Φαρὰν κωμή). Aber er kann damit unmöglich eine Localität in der Halbinſel gemeint haben. Denn er ſpricht (daſ. §. 3) von den ſchwarzen Bergen, welche ſich von dem Meerbuſen bei Pharan bis Judäa hinziehen: ἀπὸ τοῦ κατὰ Φαράν μυχοῦ ὡς ἐπὶ τὴν Ἰουδαίαν. Chriſtliche Schriftſteller ſind es, welche zu allererſt von Pharan und Pharaniten in der Gegend an der öſtlichen Seite des Suez-Golfes ſprechen. Chriſtliche Einſiedler haben gewiß dieſen Namen erfunden oder ihn von dem Paran bei Kadeſch auf dieſe Gegend übertragen. Chriſtliche Anachoreten hatten ſich nämlich nach dem Muſter ägyptiſcher Prieſter in den Felshöhlen im Oſten des Golfes Suez angeſiedelt. Mindeſtens im Anfang des vierten Jahrhunderts wurde Raphidim in der Nähe von Pharan geſetzt (Euſebius Onomasticon s. v. Pharan et Raphidim). Er verlegt Pharan dahin, wo Joſua die Amalekiter geſchlagen, in die Nähe des Horeb. Den Ort Raïthu am Ufer des Golfes identificirten chriſtliche Schriftſteller mit der Station Elim. In der Stadt Pharan, welche der Pilger Antonius Martyr als Wohnſitz der Midianiter ausgab, wollte er ſogar Nachkommen von Jethro geſehen haben [1]). Hatten die Mönchslegenden Pharan in dieſe

[1]) Venimus itaque in Pharan civitatem ... ipsa terra est Madianitarum, et habitantes in ipsa civitate dicitur quiæ ex familia Jethro, soceri Moysis, descendunt. Tobler de locis sanctis quæ perumbulavit Antonius Martyr.

Gegend verlegt und Pharan, Raphidim in den Wady Feiran gesetzt, so müssen sie den in der Nähe liegenden Berg Serbal als Sinai angesehen haben. Darin hat Ebers entschieden Recht gegen Tischendorf (a. a. O. S. 403). Die christlichen Inschriften in der Nähe des Serbal sprechen eher dafür, daß dieser von den christlichen Pilgern als Sinai angesehen wurde. Die Kirchen und Klöster auf dem Sinai, von welchen in den Berichten des vierten und fünften Jahrhunderts die Rede ist, wobei immer Pharan genannt wird, können nur auf dem Serbal gedacht werden. Procopius, der Historiograph des Kaisers Justitian, bringt den Sinai mit dem Palmenplatz in Verbindung, welche dieser Kaiser von den Saracenen erworben hat, d. h. mit Pharan. Erst später hat eine Spaltung unter den Mönchen in der Oase einige getrieben, sich östlich, am G'ebel-Musa, anzusiedeln, und diese hatten ein Interesse daran, diese Gebirgsgruppe als den heiligen Berg zu verkünden. Die Heiligkeit des Ortes sollte ihnen Relief geben und ihre Nebenbuhler am Serbal ausstechen. Diese waren es, welche die Gebeine der Märtyrerin Katharina aus Alexandrien von Engeln auf den Gipfel des Berges tragen ließen, der von ihr den Namen Katharinenberg, G'ebel-Katharin, erhalten hat. Die Mönche dieses Berges haben nach und nach über die des Serbal den Sieg davon getragen. Der Serbal wurde vernachlässigt, und der G'ebel-Musa oder der G'ebel-Katharin wegen der schauerlichen Einsamkeit der Gegend wurde durch das ganze Mittelalter bis auf die neueste Zeit als der echte und rechte Sinai gehalten, bis Robinson, welcher sich durch Augenschein überzeugt hat, daß keiner von beiden zu den Angaben im Pentateuch taugt, die Kuppe, das Ras es-Saffâfeh dafür substituirte — mit eben so wenig Stichhaltigkeit. Der Name Pharan war der eine Irrthum, welcher des rechten Weges zum Sinai verfehlen ließ.

Den anderen Irrthum veranlaßte das Schilfmeer. Man

capricirte sich durchaus darauf, die Israeliten durch den Meerbusen von Suez ziehen zu lassen, obwohl Natur und Geographie dagegen sprechen. Die Beschaffenheit des Meerbusens, welcher durch die Ebbe nur wenig von der Wassermasse verliert und jedenfalls auf dem Boden so viel Schlamm und scharfkantige Felsklippen enthält, verbietet hier den Durchgang anzunehmen. Und die Stadt Migdol, welche der Pentateuch dabei erwähnt, und die nur südlich von Pelusium gelegen haben kann, macht die Annahme des Durchzuges im Süden ganz unmöglich. Nichts desto weniger wird fast allgemein angenommen, daß die Israeliten nach dem Durchzug sich im Osten dieses Golfes befunden haben. Von da läßt man sie immer mehr südlich parallel mit diesem wandern, ferner den Weg östlich zum Serbal oder die Umwege zum G'ebel-Musa einschlagen. Aber wie bringt man sie wieder heraus? Immer weiter östlich müssen sie wandern, bis zur Südspitze des Golfes Akabah, etwa 100 Meilen in Querzügen. Hat man sie einmal da, dann müssen sie auch durch die Arabah längs des peträischen Gebirges, an der Grenze von Edom wandern — ohne dieses Gebiet zu berühren. Warum ist der weise Gesetzgeber nicht darauf gekommen, schon im zweiten Jahre der Wüstenwanderung von Akabah aus den Weg durch das Land Moab und über den Jordan in das gelobte Land einzuschlagen? Es lag viel näher, als durch die Arabah bis Kadesch umherzuirren. Diese beiden Irrthümer führten zu den topographischen Absurditäten und zu noch mehreren Anderen.

Hätte man sich nicht von diesen verleiten lassen, sondern die Andeutungen der Bibel voraussetzungslos beachtet, so hätte man nicht darauf verfallen können, die Israeliten solche beschwerliche und abenteuerliche Wege ziehen zu lassen. Nach diesen hätten sie eigentlich den kürzesten Weg über Pelusium und Gaza, d. h. durch das Philisterland südwestlich gehen müssen. Aber um einem Conflikte mit den Philistern auszuweichen, zogen sie mehr

östlich, aber immer nördlich durch die Wüste Schur vor Aegypten, um einerseits zum Sinai und andererseits zur Grenze des gelobten Landes zu gelangen. Jener lag in der Wüste Sinai und diese in der eng daran angrenzenden Wüste Paran mit Kadesch. Wo muß also der Sinai gelegen haben? „Der Herr erstrahlte von Seïr, offenbarte sich von Paran und kam von Meribat-Kadesch". Nur in der Nähe des Landes Edom kann der Berg der Gesetzgebung gelegen haben. Der Golf von Suez und die Gebirge in der Halbinsel, der Serbal und die G'ebel-Musa-Gruppe lagen weit, weit hinter ihrem Rücken, der erste um einen und die letztere um 2½ Breitengrade. Die Stationen Marah, Elim, die Wüste Sin, Raphidim müssen sämmtlich nordöstlich von Aegypten auf dem Wege nach Paran und Kadesch gelegen haben. Auf diesem Wege konnte sie das Gebiet von Idumäa durchaus nicht berühren. Dieses lag mehr nach Osten von Kadesch um das peträischen Gebirge, während die Israeliten im Westen zogen. Nur der tiefer blickende Naturforscher M. J. Schleiden hat das Richtige erkannt, daß die Israeliten, um ihr Reiseziel zu erreichen, von Aegypten aus die nördliche Richtung eingeschlagen haben müssen. Aber da auch er den alten Irrthum nicht erkannte, welcher die Israeliten in die Halbinsel im Osten des Golfes von Suez einwandern läßt, kam er auf eine unannehmbare Hypothese. Er nahm an (die Landenge von Sues 1858): die Israeliten wären auf der gewöhnlichen syrischen Straße nordwärts bis zu den Sümpfen des Sirbonis-Sees unweit des Mittelmeeres gezogen. Diese Sümpfe wären durch einen starken Ostwind trockengelegt worden; dadurch hätten die Israeliten sie passiren können und wären am Berge Kasios unweit des Mittelmeeres auf festes Land gekommen (a. a. O. S. 195). Aber von da ab mußte Schleiden sie, ihrem Reisezweck entgegen, wieder südwärts ziehen lassen bis zu den Bitterseen (die er mit Marah identificirt, S. 195). Wozu

dieſes Ablenken? Nun, damit die Iſraeliten in die Halbinſel einwandern können. Von dieſem Irrthum (und von der unhaltbaren Hypotheſe der Elohim- und Jhwh-Urkunden im Pentateuch) verleitet, mußte Schleiden ferner in Abrede ſtellen, daß die Reiſe zum Gottesberg von den Iſraeliten im Voraus in Ausſicht genommen worden wäre. Dieſe falſche Vorausſetzung hat ihn von dem richtigen Weg abgeleitet, daß die Iſraeliten die nördliche Straße eingeſchlagen haben, und daß ſie auf dieſem Wege den Sinai haben erreichen können, weil dieſer nicht in der Halbinſel gelegen haben kann. Nebenher ſei zu Schleidens Ueberführung bemerkt, daß das hebräiſche Wort ים auch einen kleinen See bedeutet, daß alſo unter ים סוף auch die Bitterſeen oder der Krokodilenſee verſtanden ſein kann.

Während Alles auf die nord-nordöſtlichen Richtung weiſt, welche die Iſraeliten eingeſchlagen haben müſſen: Die deutliche Angabe, daß der Sinai in der Nähe von Edom und Paran gelegen hat, die gefundene Oertlichkeit von Kadeſch, die Angabe, daß zwiſchen Horeb und Kadeſch nur 11 Tagereiſen waren, und endlich die ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung, daß die Iſraeliten auch auf dem Wege zum Sinai ſich nicht von ihrem Hauptziel, der Grenze des heiligen Landes, entfernt haben werden, ſpricht ſcheinbar nur ein einziger Vers für eine andere Richtung. Im Stationsverzeichniß iſt angegeben, daß die Iſraeliten, ehe ſie die Wüſte Sin erreichten, vor Elim beim Schilfmeer gelagert haben (Numeri 33, 11—12): ויסעו מאלים ויחנו על ים סוף. ויסעו מים סוף ויחנו במדבר סן. Dieſer Vers will zwar nicht gerade ſagen, daß ſie nach den erſten Stationen wieder den Golf von Sueß erreicht haben. Denn unter „Schilfmeer“ kann man, wie geſagt, auch die Bitterſeen oder den Krokodilenſee (Bahr el-Timsah) verſtehen. Allein es iſt ſchwierig zu erklären, wie die Iſraeliten wieder den Golf oder einen dieſer Seen erreicht haben können, wenn ſie immer gen Nord-Nord-Oſt gezogen ſein ſollten. Indeſſen

bietet dieſes Verzeichniß noch manche andere Unzuträglichkeiten. Es fehlt darin die Station Taberah, ferner Kadeſch, gleich hinter Chazerot. Es läßt die Iſraeliten in einem Zuge von Ezion Gaber, d. h. von der Spitze des Suez-Golfes, ohne Zwiſchenſtationen bis Kadeſch wandern, was ganz unmöglich iſt. Endlich ſetzt es einige Stationen מדבר סיני, dann חרדה und יטבתה nicht an richtiger Stelle; vgl. w. unten. Kurz dieſes Verzeichniß iſt nicht zuverläſſig genug, um die anderweitigen Angaben aufzuwiegen.

Wir können alſo bei dem gewonnenen Reſultat bleiben, daß die Iſraeliten gar nicht in die Halbinſel eingezogen ſind, daß ſie, nachdem ſie das ägyptiſche Gebiet verlaſſen, nicht mehr das Schilfmeer berührt, vielmehr die Richtung Nord-Nord-Oſt eingeſchlagen und auf dieſem Wege den Sinai erreicht haben. Der Berg der Geſetzgebung muß alſo zwiſchen dem 30° Breite und dem 34° Länge gelegen haben. Innerhalb dieſes Raumes findet ſich nur eine einzige über die weit ausgedehnte Landſchaft hervorragende Berghöhe, und daher „der Berg" κατ' ἐξοχήν genannt werden konnte, da er keine rivaliſirende Kuppe in der ganzen Nachbarſchaft hat. Palmer ſtieß auf dem Weg von Aegypten nach Ain-Gadis (d. h. Kadeſch) d. h. auf dieſem Wege, nur auf einen einzigen iſolirten Berg, welchen die Beduinen G'ebel-'Araif nannten. „Ueberragend über die Spitzen dieſes Plateaus erhob ſich der Kegel des G'ebel-'Araif mit der Geſtalt, welche ſeinem Namen entſpricht, eines Helmbuckels oder der gewölbten Linie des Kamelhöckers" (Palmer a. a. O. p. 339). Die Höhe dieſes Berges beträgt ungefähr 2000 engl. F. Er beſteht aus einer Reihe von gezackten Spitzen harten Kalkſteins. „Da dieſes Gebirge ſich weit über alle umgebenden Höhen erhebt, ſo können von ſeiner Spitze der Charakter und die Züge des Landes gut vergewiſſert werden" (daſ. 345). Palmer und ſeine Begleitung brauchten eine und eine halbe Stunde, um von dem flachen Fuße bis zum Gipfel zu gelangen (daſ. 344).

Dieser Berg ʿAraif könnte am füglichsten als der Sinai oder Horeb betrachtet werden. Er liegt etwa 20 engl. Meilen in grader Linie von Ain-Gadis (Kadesch) = 32, 18 Kilometer = 4, 34 geogr. M. Palmer und seine Begleiter legten die Distance in 9 Tagen zurück, allerdings auch ausgefüllt mit Untersuchungen. Es gehören also jedenfalls mehrere Tage, um von G'ebel-ʿAraif bis Ain-Gadis zu gelangen. Was noch dafür spricht, ist, daß in der Nachbarschaft dieses Berges sich Spuren von umfriedigte Einhägungen eines Hirtenvolkes finden, d. h. von Gehöften חצרות [1]). Nun, die dritte Station von Sinai bis Paran oder Kadesch hieß Chazerot, d. h. eingehägte Hirtenlager; darum konnten die Israeliten hier mehrere Tage weilen (o. S. 341). Rings um den ʿAraif ist Flachland, auf welchem die Israeliten ihre Zelte hatten bequem aufschlagen können. In der Nähe ist keine Quelle. Die Israeliten konnten daher hier bei Raphidim, in nächster Nähe des Felsens Horeb, Mangel an Wasser leiden. Dann liegt dieser Berg im Nord-Westen des Tih, und es paßt darauf die Bezeichnung אחד ההרים. Ferner hebt sich dieser Berg ʿAraif in der ganzen Umgegend ab, er ist kenntlich, man kann ihn von weiter Ferne erblicken. Da die Grenze des Stammes Simon und zum Theil auch Juda's bis Kadesch reichte — wenigstens unter David und Salomo — so konnte ihnen dieser Berg stets in Sicht sein und im Gedächtniß bleiben. Spricht doch das Debora-Lied von ihm deiktisch: זה סיני „dieser Sinai", als wenn er Allen bekannt gewesen wäre. Daher hatte ihn der Prophet Elia auf

[1]) Palmer a. a. O. p. 289 fg. in the neighboorhood of Jebel-ʿAraif we meet with the hazeroth or fenced enclosures of a pastoral people, probably the Amalekites, who . . . must have inhabitad this region in the time of the exodus. Das stimmt sehr gut. Die Amalekiter dieser Gegend haben die Israeliten beim Horeb angegriffen, ihren Hauptsitz hatten sie aber auf den Höhen nördlich von Kadesch = Ain-Gadis.

seiner Wanderung über Beer-Scheba und Kadesch leicht erkennen und erreichen können. Der ʿAraif liegt ferner in der Nähe des Landes Seïr, zu welchem damals wahrscheinlich nicht bloß das peträische Gebirge, östlich vom Einschnitt der Arabah, gehörte, sondern auch das Gebirge der Azazimeh (von Palmer so genannt) westlich davon. Es spricht endlich für die Identität des ʿAraif mit dem Sinai die reiche Quellen, die sich noch heute zwischen diesem Berge und östlich von Gadis finden. Palmer führt als solche auf Bijar Majin (בְּיֵר מַיִן) bei Muweileh (p. 351) Nach der Erzählung des Exodus und Numeri litten die Israeliten nur an zwei Stationen an Wassermangel, in Raphidim und Kadesch. Sonst aber, so wird vorausgesetzt, hatten sie Wasser. Das Deuteronomium führt noch dazu zwei Stationen auf, wo Wasser vorhanden war, die Brunnen oder Cisternen der Benê Jakan und Jatabah mit Wasserbächen (Deuteron. 10, 6—7): ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה שם מת אהרן ויקבר שם ויכהן אלעזר בנו תחתיו משם נסעו הגדגדה ומן הגדגדה יטבתה ארץ נחלי מים. Die Angabe, daß Ahron dort gestorben und begraben wurde, orientirt uns auch über die Lage dieser Stationen. Nach Numeri (20, 22 fg., 33, 37 fg.), starb Ahron auf dem Berge Hor in der ersten Station von Kadesch. In Deuteronomium dagegen ist angegeben, daß er in Moßerah begraben sei. Nun, entweder ist Moßerah mit dem Berge Hor identisch, oder die Station Hor ist in Deuteronomium ausgefallen, und es wäre zu lesen: ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה ומוסרה הור ההר שם מת אהרן וי. Jedenfalls müssen die Brunnen der Benê Jakan in der Nähe von Kadesch gelegen haben [1]). In dieser Station und in Jatabah (das von der Fruchtbarkeit den

[1]) Aus dieser Vergleichung geht jedenfalls hervor, daß der Berg Hor unmöglich der G'ebel-Ahrun auf dem peträischen Gebirge sein kann, womit er gewöhnlich identificirt wird. Denn von Kadesch bis zu diesem Gebirge sind beinah 60 engl. Meilen, folglich können die Israeliten nicht in einem Zuge von Kadesch bis dahin gewandert sein.

Namen erhalten haben mag) gab es also Quellen und Bäche, wie in der Nachbarschaft des ʿAraif.

Indessen mag diese Vergleichung richtig oder unrichtig sein, zwei Punkte sind als sicher anzunehmen: der positive, daß der Sinai sich in der Nähe von Edom und der Wüste Paran, d. h. in der Nähe von Kadesch befunden haben muß, und der negative, daß er unmöglich innerhalb der Halbinsel zwischen den beiden Golfen gelegen haben, daß er also weder mit dem Serbal noch mit einer der Kuppen des G'ebel-Musa-Gebirges identificirt werden kann. Irrthümlich ist daher die Annahme Beke's, daß seine Lage in der Nähe der Arabah, östlich vom peträischen Gebirge gewesen sei. Beke beging dabei den etymologischen Schnitzer חֹרֵב von עָרַב abzuleiten (a. a. O. p. 195). Der Sinai muß vielmehr weit, weit westlich von der Arabah gelegen haben. Demnach muß auch die Reiseroute der Israeliten zum Sinai und nach Kadesch und von hier bis zur Wendung nach Osten, um das idumäische Gebiet zu umgehen, ganz anders gezeichnet werden. Das Meiste, was Ebers in seiner Schrift: „durch Gosen zum Sinai" über die Stationen, angeblich mit Vergleichung der Hieroglyphen aufgestellt hat, ist topographische Träumerei. Denn er ging dabei von der Voraussetzung der Wanderung durch die Halbinsel aus, und diese ist durchaus falsch. Die Station Marah mit dem Bitterwasser kann nicht Howara, Elim nicht Gharandel, Dophka nicht das ägyptische Kupferbergwerk Mafka oder Tmafka, Raphidim nicht Feiran sein. — Bei den Stationen auf der Wanderung der Israeliten in den letzten Jahren östlich durch moabitisches Gebiet ist zu berücksichtigen, daß das Gebiet Edom zu verschiedenen Zeiten anders begrenzt war. Zu Salomo's Zeit z. B. reichte es bis Ailat und Ezion-Gaber am Golf von Suez (Könige II, 9, 26); aber zur Zeit des Exodus kann es nicht eine so weite Ausdehnung gehabt haben. Daher die Verschiedenheit in den Relationen.

Die Religionsphiloſophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Araber.

(Fortſetzung.)

Unſer Philoſoph leitet ſeine Darſtellung damit ein, daß er gleich an die Spitze derſelben das letzte Reſultat der, durch Saadia vermittelten, mutazilitiſchen Theorie, die Lehre von den negativen Attributen ſtellt. Im eigentlichen und wahren Sinne, ſagt er, können Gott nur negative Attribute beigelegt werden. Was darüber hinausgeht, kann nur in metaphoriſcher Bedeutung aufgefaßt werden als Beſtimmungen, die das göttliche Weſen der menſchlichen Vorſtellung näher bringen ſollen. So bediene ſich z. B. die heilige Schrift zuweilen der Anthropomorphismen und Anthropopathieen, um ſich durch eine volksthümlichere Redeweiſe auch dem Verſtändniß des gemeinen Mannes anzubequemen. Sie läßt uns jedoch über den metaphoriſchen Sinn dieſer Stellen nicht im Zweifel, indem ſie uns an anderen Stellen wieder ausdrücklich davor warnt, uns das göttliche Weſen unter irgendwelcher körperlichen Form vorzuſtellen. Aber auch die unkörperlichen oder begrifflichen Attribute dürfen auf Gott nur in negativem Sinne angewendet werden. Das ſei freilich eine Auffaſſung, mit der wir auf die Möglichkeit einer poſitiven Erkenntniß des göttlichen Weſens Verzicht leiſten, denn negative Beſtimmungen mögen wohl hinreichen, um uns vor irrthümlichen Vorſtellungen zu bewahren, niemals aber könne man durch ne-

gative Beſtimmungen allein eine poſitive Erkenntniß erlangen[1]). So verhalte es ſich aber auch in der That, denn während Nichts klarer und einleuchtender iſt als das Daſein Gottes, iſt dennoch Nichts ſo dunkel und unſerer Erkenntniß weniger zugänglich als ſein Weſen. Unſere geſammte Erkenntniß von Gott beſchränkt ſich eben einerſeits auf die Gewißheit von ſeiner Exiſtenz und andererſeits auf die von der Unerkennbarkeit ſeines Weſens[2]). Darin gerade bekunde ſich der Vorzug des denkenden Menſchen, daß dieſer ſich ſtets der Grenzen ſeiner Erkenntniß bewußt bleibt und von der Unerkennbarkeit der jenſeits dieſer Grenzen liegenden Dinge auch innerlich überzeugt iſt. An eine unbegrenzte Erkenntnißfähigkeit des menſchlichen Denkvermögens und darum auch an die Möglichkeit einer Erkenntniß des göttlichen Weſens glaubt nur der denkfaule Menſch; weil er ſich bewußt iſt, auch die wirklich erreichbaren Erkenntniſſe nicht zu beſitzen, darum glaubt er, es auch ſeiner individuellen Unwiſſenheit zuſchreiben zu müſſen, daß er die in Wahrheit über die Grenzen jedes menſchlichen Denkens hinausgehenden Dinge nicht kennt[3]).

---

[1]) Em. Ram. S. 51 Text: רק שהשלילות ואם הם מסלקות ספיקות, ebenſo Maimonides More I, 58: אינם מודיעות דבר ותארי השלילה לא יודיעונו דבר בשום דבר מן העצם המבוקש ידיעתו מה הוא. Im darauffolgenden Kapitel ſucht Maimonides jedoch nachzuweiſen, daß durch die negativen Attribute dennoch ein Fortſchritt in der Erkenntniß des göttlichen Weſens erreicht werde.

[2]) Em. Ram. S. 56 Text: ומציאותו יותר מבואר מכל מבואר ומהותו יותר נעלם מכל נעלם, ובידיעתנו שאין דרך לידיעת מהותו ואין דרך להכחיש מציאותו, נדע כל מה שאפשר להשיג מאמיתת מציאותו. Daß man von Gott genau genommen Nichts weiter als die Exiſtenz ausſagen könne, ſagt auch ſchon Saadia, Emunoth II. S. 50: כי אלו היינו באים לספר עליו בלשון האמתי, היינו חייבים לעזוב ולהניח שומע ודואה רחום וחפץ, עד אשר לא יעלה לנו כי אם הישות לבד. Ebenſo Maimonides More 1, 58: שאנחנו לא נשיג ולהי ישותו לבד. Vgl. Munk. Guide I. S. 241. Anmerk. 2.

[3]) Em. Ram. S. 56 Text: כי הסכלים מבני אדם לא ידעו עצמותו, אך הם יחשבו שסכלותם בזה כסכלות בתנועות השמים ועתות הלקויות וזולת זה ממה שיוסכל ואיננו נמנע שיודע, וחכמים ידעו מה שאפשר שיודע

Da das Weſen Gottes für den Menſchen unerkennbar iſt, ſo können von Gott auch keine weſenhaften Attribute ausgeſagt werden [1]). Noch viel weniger aber dürfen die Attribute als etwas von dem Weſen Gottes Verſchiedenes und zu dieſem erſt Hinzutretendes betrachtet werden, denn dann würde ja durch die Annahme eines oder gar mehrerer Attribute eine Verſchiedenheit und Vielheit in Gott ſelbſt hineingetragen werden. Die Attribute ſind vielmehr als Negationen aufzufaſſen, ſo daß eine noch ſo große Anzahl von Attributen dennoch keine Vielheit im Weſen Gottes ergiebt. Daß aber die göttlichen Attribute unſerer Vorſtellung als eine Vielheit erſcheinen, das liegt an einer Schwäche unſeres Erkenntnißvermögens; es ergeht uns darin ähnlich wie demjenigen, der, in Folge ſeines geſchwächten Sehvermögens und weil ſeine Pu-

---

ואשר אי אפשר שיודע, ואשר הוא על הדוב. Einen ähnlichen Ausſpruch citirt Bachja im Namen eines Weiſen, Herzenspflicht. I, 9: החכם שבבני אדם כדעת הבורא הוא יותר סכל באמתת עצם כבודו, ומי שאינו יודע אותו הוא סבור שיודע עצם כבודו. Auch Moſe ibn Eſra hat ein ähnliches Citat: ואמר אחד מן החכמים, החכם מכל בני אדם בסוד הבורא הוא סכל מכלם, ומי שהוא סכל מכולם כן הוא [החכם]. (Zion II, 136, vgl. Kaufmann, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda. S. 87. Anmerk. 2).

[1]) Daß wir uns das Weſen Gottes nicht vorſtellen können, beweiſt A. b. D., indem er zeigt, daß wir Gott, als etwas Unkörperliches, nicht ſinnlich wahrnehmen, eben ſo wenig aber auch vermittelſt einer Definition ſein Weſen begreifen können, da in ihm die für jede Definition erforderliche Bedingung, die Scheidung in Gattung und Merkmal, Allgemeines und Beſonderes nicht vorhanden iſt, vgl. oben S. 307. Als weſenhafte Attribute werden von einigen Mutaziliten: Leben, Wiſſen und Macht bezeichnet, Schahreſt. I. S. 42, Pococke Specim. hist. Arab. pag. 214. 223, Saadia Emunoth II. S. 46, Bachja's Herzenspfl. I, 10, Maimonides More I, 50, 53. Gazzâli ſagt darüber in ſeiner Destructio philosophorum (hebr. Ueberſ.): הסכימו הפילוסופים על שקרות קיום המדע והיכולת והרצון בהתחלה הראשונה, כמו שהסכימו עליו המעתזלה. Vgl. auch Schmölders Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes S. 187 und 196, Munk. Guide I. 180 Anm. 1, daſ. S. 208 Anm. 3; über die Stellung der Karäer zu der Theorie von den weſenhaften Attributen: Aron ben Elia, Ez-Chajim Kap. LXVII. vgl. oben S. 315 Anmerk. 2.

pillen nicht in horizontaler Linie ſtehen, jedes Ding doppelt ſieht, obſchon es in Wahrheit doch nur eines iſt [1]). Denn, wie der „Philoſoph" mit Recht bemerkt [2]), kann die Schwierigkeit im Erkennen eines Gegenſtandes ihren Grund eben ſo gut in der zu hohen wie in der zu niedrigen Rangſtufe der Exiſtenz haben, auf der dieſer Gegenſtand ſteht. Das eine iſt z. B. bei der Vorſtellung der Hyle, der Zeit und des Raumes, das andere bei der Vorſtellung Gottes der Fall, deſſen Weſen gerade wegen der Macht und Stärke ſeiner Erſcheinung uns dunkel bleibt, ſowie die Fledermaus nicht in die Sonne ſehen kann, weil deren Licht ihr zu blendend iſt [3]). In Wahrheit bildet das göttliche

[1]) Koſari IV, 3. S. 311.

[2]) Wenn A. b. D., wie man anzunehmen geneigt wäre, bei dieſem „Philoſophen" *κατ' ἐξοχήν* an Ariſtoteles denkt, ſo könnte meines Wiſſens nur die Bemerkung gemeint ſein, daß ſowohl zu kräftige wie zu ſchwache Sinneseindrücke auf unſer Wahrnehmungsvermögen ſtörend einwirken, die mittleren Eindrücke hingegen unſerem Wahrnehmungsvermögen angemeſſen ſeien, de anim. II, 12. 424. a, 28: *φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια· ἐὰν γὰρ ᾖ ἰσχυρότερα τοῦ αἰσθητηρίου ἡ κίνησις, λύεται ὁ λόγος κ. τ. λ.*; daſ. b. 1: *αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν κ. τ. λ.*; daſ. II, 11. 424, a. 12: *ἄναπτον δ' ἐστὶ τό τε μικρὰν ἔχον πόμπαν διαφορὰν τῶν ἁπτῶν, οἷον πέπονθεν ὁ ἀήρ, καὶ τῶν ἁπτῶν αἱ ὑπερβολαί, ὥσπερ τὰ φθαρτικά.* Dieterici, Die Anthropologie der Araber (lautere Brüder) S. 113: „Auch kann der Menſch die von der Materie abſtrahirte Form wegen ihrer zu großen Reinheit, nicht etwa wegen ihrer Verborgenheit und Feinheit nicht erfaſſen. Dagegen giebt es andere Dinge, welche der Menſch wegen ihrer Verborgenheit und Feinheit nicht erfaßt, ſo der Theil, der ſich nicht theilen läßt, oder die von der Form gelöſte Urmaterie". Vgl. Kaufmann. Attributenlehre S. 347. Anm. 14.

[3]) Kaufmann. Attributenlehre. S. 347 Anmerk. 17. Das Bild von der Sonne, die das Auge durch ihre Strahlen blendet, findet ſich, auf die Erkenntniß Gottes angewendet, häufig bei arabiſchen und jüdiſchen Schriftſtellern, vgl. Steinſchneider Alfarabi S. 98 und S. 247, Bachja Herzenspflichten I, 10, Jehuda Halewi. Koſari IV, 3 S. 318, Gazzâli. Ihjâ IV, 396 (Kremer. Geſchichte der herrſchenden Ideen des Islams. Leipz. 1868. S. 112). Bei Maimonides More I, 59 findet ſich dasſelbe faſt wörtlich ſo wie bei A. b. D.

Wesen eine absolute Einheit und läßt daher auch nur ein einziges Attribut zu, in dem das ganze Wesen Gottes sich erschöpft. Dieses das ganze Wesen Gottes ausdrückende Attribut ist für uns jedoch ebenso unfaßbar wie sein Wesen selbst[1]).

Wie die negativen Attribute, so kann man von Gott auch relative Attribute aussagen, denn auch diese bringen, man mag ihrer noch so viele annehmen, in dem Begriff der Einheit des göttlichen Wesens keine Trübung hervor, da sie sich nicht auf das Wesen Gottes, sondern nur auf sein Verhältniß zur Welt beziehen. Durch die verschiedenen Beziehungen, in die wir ein Individuum zu vielen anderen Individuen setzen, wird in dieses Individuum selbst keine Verschiedenheit hineingetragen. Wenn wir z. B. das Individuum A als Sohn des B, als Vater des C, als Oheim des D, als Bruder des E bezeichnen, so bleibt sein Wesen von dieser Mehrheit von Relationen unberührt. Ebenso darf auch Gott eine Mehrheit relativer Attribute beigelegt werden, da dieselben dem Begriff der Einheit seines Wesens nicht widerstreiten[2]).

Wenn wir von den metaphorischen Benennungen Gottes (und den einer unbegrenzten Vermehrung fähigen relativen Attributen) absehen, so werden Gott gewöhnlich folgende acht Attribute zugeschrieben: Einheit, Dasein[3]), Wahrheit, Ewigkeit, Leben, Wissen, Wollen und Macht[4]). Die Aufgabe der folgenden

[1]) Auch Saadia lehrt, die drei wichtigsten Attribute: Leben, Wissen, Macht seien eigentlich identisch, es liege nur an der Armuth unserer Sprache, daß wir sie nicht in einen Ausdruck zusammenfassen können. Emunoth II. S. 44 (ed. Leipz.). Kaufmann. (Attributenlehre S. 351, Anmerk. 28) hat die im Text wiedergegebene Stelle mißverstanden.

[2]) Em. Ram. S. 54 Text, deutsche Uebers. S. 69.

[3]) In dieser Aufzählung (S. 52 Text) ist, wie schon der Herausgeber bemerkt, in unserem Texte das Wort: מציאות ausgefallen.

[4]) Wie es scheint, hat A. b. D. diese bestimmte Anzahl von Attributen bereits in einer der ihm vorliegenden Quellen vorgefunden, da er der gegen sie erhobenen Einwände Erwähnung thut und sie diesen gegenüber rechtfertigt. Während in der angeführten Stelle (S. 362 Anmerk. 1) bei A-

Erklärung wird nun darin bestehen, die negative Bedeutung dieser Attribute nachzuweisen. Was jedoch diese bestimmte Anzahl von Attributen betrifft, so darf dieselbe nicht etwa so verstanden werden, als wenn damit die Zahl der göttlichen Attribute mit absoluter Gewißheit auf diese acht beschränkt werden sollte; denn eine solche Fixirung der Attributenzahl könnte sich nur sophistische Ueberhebung zutrauen [1]). Andererseits aber ist auch der Einwand nicht berechtigt, daß man das Atttribut des Lebens z. B. nicht besonders aufzählen dürfe, weil dasselbe schon in dem Attribut des Wissens enhalten sei, indem das Wissen das Leben voraussetze [2]). Denn bei der Beschreibung eines Dinges dürfen wir nicht darauf rechnen, daß derjenige, dem wir dasselbe beschreiben wollen, aus den gegebenen Momenten die fehlenden durch Schlußfolgerungen selber ergänzen werde, sondern die Beschreibung muß, wenn sie den Anforderungen der Logik genügen soll, die wesentlichen Momente vollzählig wiedergeben. Mag daher auch

---

code nur von sieben bei den Mutaziliten üblichen Attributen die Rede ist (vgl. Munk. Guide I, 212. Anmerk. 2); aus Schahrest. I, S. 100 würde sich zwar die Achtzahl ergeben, allein die dort aufgeführten Attribute stimmen nur zum Theil mit denen A. b. D.'s überein. Man vergleiche auch Alfarabi (Schmölders, Documenta pag. 46): Illud sapientia, vita, prudentia (?), potentia et voluntate est praeditum. Illi summa est pulcritudo praestantia et splendor celsissimus.

[1]) Em. Ram. E. 56 Text: ואנחנו לא נתעקש, שלא יהיו שם תוארים אחדים שיחכנו עליו יח' וגו', ומי שיתעקש בשיהיה להם מספר מה על כל פנים, כבר התחכם בעיניו והתחכמות גדולה.

[2]) Auf diesen Einwand führt schon die Bemerkung Saadia's, Emunoth II S. 46: ואם אמרם חי מספיק להם מיכול, ואמרם חכם מספיק להם משומע ורואה, אמרם ג"כ חכם מספיק להם מחי, כי אין חכם כי אם חי. Man könnte auch mit Gugenheimer (a. a. O. S. 36) auf Gazzâli's Ausspruch: La science présuppose la vie (Schmölders. Essai S. 223, Munk Mélanges S. 376) verweisen; ich halte es jedoch für wahrscheinlicher, daß A. b. D. die angeführte Bemerkung Saadia's im Auge hat. Damit erledigen sich auch die Bedenken Kaufmann's: Attributenlehre S. 348. Anmerk. 2. Ueber die Identität der Attribute des Wissens und des Lebens vgl. noch More I, 53, Munk, Guide I, 213 Anmerk. 2.

das Attribut des Wiſſens das des Lebens vorausſetzen, ſo darf daſſelbe bei einer Aufzählung ſämmtlicher Attribute doch nicht fehlen.

Zu dem Attribut der Einheit übergehend bemerkt A. b. D., er habe zwar ſelber bereits darauf hingewieſen, daß man den Begriff der Einheit auf Gott nicht im gleichen Sinne wie auf die geſchaffenen Dinge anwenden dürfe [1]; dennoch müſſe er die Anſicht derjenigen Metaphyſiker zurückweiſen, die die Einheit Gottes, um ſie von der Einheit der geſchaffenen Dinge zu unterſcheiden, als mit dem Weſen Gottes identiſch erklären [2]. Wäre die Einheit Gottes mit ſeinem Weſen identiſch, ſo wäre der Satz: „Gott iſt einer“ gleichbedeutend mit dem Satze: „Gott iſt Gott“, mithin eine leere Tautologie. Ferner ſind wir uns bewußt, uns keine Vorſtellung von dem Weſen Gottes machen zu können, wenigſtens ſo lange, als wir mit dem Körper verbunden ſind — vielleicht erlangen wir dieſe Fähigkeit nach der Trennung vom Körper! — von der Einheit Gottes aber können wir uns eine richtige Vorſtellung machen. Dasjenige aber, was wir uns vorſtellen können, muß ohne Zweifel verſchieden ſein von dem, was wir uns nicht vorſtellen können [3]. Das Attribut der Einheit Gottes drückt daher Nichts weiter aus als ſeine Unvergleichlichkeit, da es unter allen Dingen, auf die der Begriff der Einheit Anwendung findet, keines giebt, von dem derſelbe mit ſolcher Abſolutheit gälte als von Gott.

Unter allen Attributen iſt das der Exiſtenz Gott am

---

[1]) Vgl. oben S. 310.

[2]) Vgl. über weſenhafte Attribute oben S. 363 Anmerk. 1.

[3]) Das iſt der Sinn der Worte (Em. Ram. S. 52 Text): ועוד כי אנחנו נדע מעצמנו, שלא נשיג האל יתי ועצמותו[ו], כל עוד היותנו מחוברים לגשמים — ואולי שנשיג זה אחר הפרדתם — ונשיג ונאמת אחדותו יתי, ואשר נשיג זולת אשר לא נשיג כלי ספק.

Angemessensten [1]). Man könnte in gewissem Sinne das Attribut der Existenz als Gattungsbegriff und das der Unvergleichlichkeit als unterscheidendes Merkmal auffassen, indem nämlich durch Anwendung des Attributs der Unvergleichlichkeit auf den Gattungsbegriff der Existenz die Existenz Gottes als verschieden von der der anderen Dinge, als eine ganz und gar unvergleichliche bezeichnet wird. In gleicher Weise könnte auch jedem anderen Attribute als Gattungsbegriff die Unvergleichlichkeit als unterscheidendes Merkmal subsumirt werden, wie wir es ja auch bei dem Attribut der Einheit gethan haben [2]). Nur muß man sich dabei gegenwärtig halten, daß auf Gott weder Gattung noch Merkmal im eigentlichen Sinne anwendbar sind. Denn der Gattungsbegriff wird allen ihm untergeordneten Dingen in gleicher Weise beigelegt, die Existenz aber wird Gott und den anderen Dingen nicht in gleicher Weise beigelegt. Das Merkmal wieder scheidet aus dem Gattungsbegriff zwar eine Art aus, die einzelnen Individuen derselben kommen aber in dem Artbegriff miteinander überein. Auf Gott ist mithin weder Gattung noch Merkmal anzuwenden. Zwischen Gott und den Dingen herrscht Verschiedenheit, nicht Unterschied [3]).

Was das Attribut der Ewigkeit von dem Wesen Gottes, das sagt das Attribut der Wahrheit von der Existenz

[1]) Vgl. oben S. 362 Anmerk. 2.

[2]) Indem zu den einzelnen Attributen als Gattungsbegriffen die Unvergleichlichkeit als Unterbegriff oder unterscheidendes Merkmal hinzugedacht wird, werden dieselben ihres positiven Inhalts entkleidet und die Aussage eines jeden beschränkt sich dann darauf, daß die betreffende Eigenschaft von Gott in einer unvergleichlich verschiedenen Weise als von den anderen Dingen gelte. Auch hier hat Kaufmann (Attributenlehre S. 352), wie ich glaube, den Sinn der allerdings Etwas dunklen Stelle nicht richtig wiedergegeben.

[3]) Der Text ist hier nicht in Ordnung; nach der Erklärung des Merkmals, die auch an sich nicht recht verständlich ist, fehlt jedenfalls der Beweis, daß dieser Erklärung zufolge der Begriff des Merkmals auf Gott nicht anwendbar sei.

Gottes aus [1]). Bei Gott iſt jede Möglichkeit der Bewegung, des Eintritts vom Nichtſein in's Sein (da dies nur durch eine Bewegung erfolgen könnte) ausgeſchloſſen. Auf das Weſen Gottes angewendet wird dadurch die Möglichkeit eines Wechſels und einer Veränderung in Gott negirt; ſoweit man Gott überhaupt Vollkommenheiten beilegen darf — denn was bei uns als eine Vollkommenheit gilt, iſt ja auf Gott angewendet eine Unvollkommenheit — können dieſelben nicht in der Zeit entſtanden ſein. Gottes Ewigkeit bezeichnet mithin die Unveränderlichkeit ſeines Weſens. Unter dem Attribut der Wahrheit Gottes hingegen verſtehen wir die Abſolutheit ſeiner Exiſtenz. Nur von Gott kann die Exiſtenz mit unumſchränkter Abſolutheit ausgeſagt werden; denn erſtens war er zu keiner Zeit nicht-exiſtirend und wird es zu keiner Zeit ſein, und zweitens iſt die Exiſtenz Gottes, weil durch ſein Weſen bedingt, von keiner äußeren Urſache abhängig, die Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz ſchließt jede Möglichkeit aus [2]). In dieſem abſoluten Sinne kann außer Gott keinem anderen Weſen, ſelbſt

[1]) Auch an dieſer Stelle macht ſich die Verworrenheit und Zuſammenhangloſigkeit der Darſtellung bemerkbar, an welcher das ganze über die Attributenlehre handelnde Kapitel in auffallender Weiſe leidet. Wir glauben jedoch den Sinn richtig wiedergegeben zu haben. A. b. D. verſteht unter Wahrheit dasſelbe, was ſonſt als Ewigkeit bezeichnet wird, die abſolute, anfangsloſe, keiner Einwirkung durch die die Zeit unterliegende Exiſtenz, während er die Unveränderlichkeit des Weſens Ewigkeit nennt. S. 54 Text: אמנם תארנו אותו בשהוא תמיד, נצחי, אמנם ענינו שהוא לא התנועע וגו׳ וכבר ידעת שענין התנועה אצלינו הוא ההשתנות מענין אל ענין. Daſ. S. 55 Text: ותארנו אותו בשהוא אמת ויותר אמת מכל אמת בענין האמת, אמנם ישוב אל שהוא לא סר מהיותו מצוי ולא יסור מצוי מציאות לא יקנה מזולתו. Danach iſt auch die Erklärung S. 53 aufzufaſſen: ואחר שכבר קויים, שהוא לא יתנועע, ולא ישנוהו הזמנים, ולא יחליפוהו העתים העוברים והעתידים, הנה הוא תמידי, נצחי בשלילות התנועות מס. Vgl. gegen die meiner Anſicht nach nicht zutreffende Darſtellung bei Kaufmann Attributenlehre S. 352—54.

[2]) Vgl. oben S. 308 ffg.

denjenigen nicht, die, wie die Engel, gleichfalls von ewiger Exiſtenz ſind, die Wahrheit der Exiſtenz zuerkannt werden. Denn bei dieſen liegt der Grund der Ewigkeit ihrer Exiſtenz nicht, wie bei Gott, in ihrem Weſen, ſondern außerhalb desſelben, in Gott, der als die alleinige Urſache aller Dinge auch ihnen die Wirklichkeit der Exiſtenz verleiht. Wenn wir daher im Allgemeinen unter der Wahrheit einer Ausſage deren Uebereinſtimmung mit der Wirklichkeit verſtehen, ſo trifft die Wahrheit der Exiſtenz auf Gott in unvergleichlich höherem Sinne als auf irgend ein anderes Weſen zu. Das Attribut der Wahrheit erweiſt ſich ſomit gleichfalls als ein negatives, denn ſie bedeutet nichts Anderes als die abſolute Unabhängigkeit ſeiner Exiſtenz.

Auch das Attribut des Lebens, das wir Gott zuſchreiben, läßt ſich in gewiſſem Sinne auf die negative Bedeutung der Unvergleichlichkeit zurückführen [1]). Wir legen nämlich Gott das Attribut des Lebens bei, entweder weil er das vollkommenſte unter allen Dingen iſt und die vollkommeneren Dinge Leben beſitzen, inſofern wäre das Attribut des Lebens ein relatives Attribut; oder weil er als die alleinige Urſache aller Dinge auch die Urſache des Lebens ſein muß, als ſolche aber auch ſelber nicht ohne Leben ſein kann; das iſt die negative, mit ſeiner Unvergleichlichkeit (als alleiniger Urſache) identiſche Bedeutung des Attributs: Leben [2]).

Das Attribut des Wiſſens, auf Gott angewendet, drückt die völlige Unabhängigkeit Gottes von allem Materiellen aus. Das Materielle oder Stoffliche nämlich bildet die Schranke ſowohl unſerer Sinneswahrnehmung wie unſerer Denkthätigkeit. Die Hemmungen und Trübungen unſerer Sinneswahrnehmung, die ja ſtets auf einen materiellen Gegenſtand gerichtet iſt, ſind auch

---

[1]) Vgl. oben S. 368. Anmerk. 2.

[2]) Em. Nam. S. 55 Text; vgl. dagegen Kaufmann Attributenlehre S. 354

immer durch eine materielle Ursache erzeugt, mag dieselbe nun an einem äußeren Gegenstand oder an unserem Wahrnehmungsorgan haften. So wird der Anblick eines Gegenstandes uns entzogen entweder durch die zu weite Entfernung desselben von unserem Auge, durch eine Wand, einen Vorhang, eine Wolke, die sich trennend zwischen ihn und unser Auge stellen, oder auch durch Thränen oder eine Staarhaut, die unser Auge trüben. Weniger beeinflußt von materiellen Ursachen ist allerdings unsere Denkthätigkeit, sie erstreckt sich eben so gut auf einen abwesenden wie auf einen gegenwärtigen Gegenstand, sie bedarf nicht der Vermittlung von Licht und Luft u. s. w.; dennoch aber ist auch sie von der Materie nicht ganz unabhängig. So erfährt z. B. der Trunkene durch die augenblickliche Beschaffenheit seiner Säfte, der Uebersättigte durch die Ueberfüllung seines Leibes und der Schläfrige eine Schwächung seiner Denkthätigkeit. Ebenso steht im Kindesalter die Entwicklung der Geisteskräfte im engsten Zusammenhang mit materiellen Ursachen, mit der Abnahme der im Organismus des Kindes vorherrschenden Feuchtigkeit und der später eintretenden festeren Formation des Leibes [1]). Dasjenige Wesen aber, das von allen materiellen Einflüssen unabhängig ist, wird auch keinerlei Hemmung in seiner Denkthätigkeit erfahren und so in seinem Erkennen den höchsten Grad von Vollkommenheit erreichen. So hat mithin auch das Attribut des Wissens eine negative Bedeutung, es negirt die Abhängigkeit von der Materie und die Unkenntniß irgend einer Sache.

Das Attribut der Macht Gottes besagt, daß seine Macht selbst die der mächtigsten Wesen überragt. Die oberste Sphäre, deren Bewegung den Wechsel von Tag und Nacht erzeugt, auf

[1]) Vgl. Saadia Emunoth X. S. 148 ed. Leipz.; Bachia Herzenspflichten II, 5; Gebirol תקון מדות הנפש III, 2, Albo Ikarim II, 24; Maimonides More III, 51 (Kaufmann Attributenlehre S. 355 Anm. 38).

die Bewegungen der unter ihr befindlichen Sphären einen beſtimmenden Einfluß ausübt und ſo mittelbar die Urſache der Miſchung und Verwandlung der Elemente, der Entſtehung der Mineralien, der Pflanzen und der Thiere iſt, da alle dieſe Erſcheinungen nach den Lehren der Phyſik durch die Bewegungen der Himmelskörper verurſacht werden, empfängt ſelber ihre Bewegung von einem Beweger, als welcher Gott entweder unmittelbar oder mittelbar durch einen ihm untergeordneten Engel zu betrachten iſt [1]). Gott iſt mithin die oberſte Macht, der alle anderen Mächte untergeordnet ſind [2]).

Durch das Attribut des Willens wird die Wirkungsweiſe Gottes zunächſt von der blinden und bewußtloſen Wirkungsweiſe der ſogenannten Naturkräfte unterſchieden. Die Handlungen Gottes ſind z. B. nicht mit den Wirkungen des Feuers zu vergleichen, die, ſie mögen nützlich oder ſchädlich ſein, ohne Abſicht

---

[1]) Em. Ram. S. 55 Text, deutſche Ueberſ. S. 70; daſ. S. 12 Text, deutſche Ueberſ. S. 17. Maimonides I, 72; II, 19; III, 2 u. a. a. O. Nach Schahreſtâni (II. S. 6) lehrten die Szâbia: „Die geiſtigen Weſen ſind die vermittelnden Urſachen beim Hervorbringen und Schaffen, bei der Verwandlung der Dinge aus einem Zuſtande in den anderen, und der Weiterführung der geſchaffenen Dinge vom Anfange zur Vollendung, welche die Kraft von der göttlichen, heiligen Majeſtät zur Hilfe rufen und die göttliche Gabe auf die niederen Exiſtenzen herabſtrömen laſſen". Daſ.: „Das Thun der geiſtigen Weſen beſteht nun in der Bewegung derſelben nach einer eigenthümlichen Beſtimmung, damit aus ihren Bewegungen in den Naturſubſtanzen und Elementen Hervorbringungen geſchehen, woraus Zuſammenſetzungen und Miſchungen unter den Zuſammenſetzungen entſtehen und ihnen körperliche Kräfte folgen und darnach geiſtige Seelen zuſammengeſetzt werden, gleich den Arten der Pflanzen und den Arten der Thiere"; vgl. daſ. S. 36. Vgl. auch die Encyclopädie der lauteren Brüder: Dieterici. Die Propaedeutik der Araber im zehnten Jahrhundert. S. 75 ffg.; derſ. Die Lehre von der Weltſeele S. 16, 18, 55, 57; derſ. Die Naturanſchauung und Naturphiloſophie ꝛc. S. 69, 97 und andere Stellen.

[2]) Auffallend wäre, daß A. b. D. bei dem Attribut der Macht den Nachweis der negativen Bedeutung deſſelben ſollte unterlaſſen haben; wahrſcheinlich iſt jedoch hier eine Lücke in unſerem Text.

und Bewußtsein erfolgen, da Gott ja, wie wir gesehen haben, das allervollkommenste Wissen besitzt. Der Wille Gottes muß aber auch von dem menschlichen Willen, obschon auch diesem eine mit Bewußtsein verbundene Wirkungsweise zukommt, streng unterschieden werden; denn während der menschliche Wille ein auf die Erreichung eines entbehrten Gegenstandes gerichtetes Streben ist, ist bei Gott, der selber keines Dinges bedarf, dessen aber alle anderen Dinge bedürfen, ein solches Streben ausgeschlossen. So bestätigt sich also auch bei dem Attribut des Wissens, was von allen Attributen gilt, daß sie in ihrer Anwendung auf Gott eine ganz andere Bedeutung als in ihrer Anwendung auf die anderen Wesen haben.

Am Schlusse seiner Darstellung der Attributenlehre bemerkt A. b. D., er habe eine Erörterung über gewisse Probleme, auf die eine eingehendere Untersuchung namentlich der Attribute des Wissens und des Willens führe, mit Absicht vermieden. Bei einem Buche sei man niemals sicher, ob es nicht auch Unberufenen in die Hände falle; darum sei es gerathen, über gewisse Fragen lieber mündliche Belehrung bei bewährten und anerkannten Männern zu suchen. Andere Schriftsteller hätten, weil sie sich in dieser Beziehung nicht die gleiche Enthaltsamkeit auferlegt, in den Köpfen schwachsinniger Leser traurige Verwirrungen angerichtet, indem ihre an sich ganz richtigen Bemerkungen, falsch aufgefaßt, zu Irrthümern geführt haben. Wir glauben diese ein Wenig zaghaften Aeußerungen unseres Philosophen auf die in den Schulen der Mutazila vielfach gepflogenen Kontroversen beziehen zu dürfen, wie weit die Allmacht und der Wille Gottes sich erstrecke [1]), ob Gott auch das begrifflich Unmögliche möglich machen könne u. dgl. m. Die von A. b. D. geäußerten Bedenken würden dann ihre Rechtfertigung finden in den frivolen

[1]) Vgl. z. B. Schahrest. I, 53, 60.

Spitzfindigkeiten, zu denen dieſe Kontroverſen nach dem Berichte Saadia's, wie es ſcheint, auch in jüdiſchen Kreiſen geführt hatten[1]).

Zehntes Kapitel.

II. Die Glaubenslehren.

D. Vierter Glaubensſatz: Ueber das Wirken Gottes. Engellehre. Stufenfolge der Dinge[2]).

Die Engellehre hat in den Syſtemen der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie die eingehendſte Behandlung erfahren, die

---

[1]) Saadia Emunoth. Einleit. S. 10, I. S. 25, II. S. 56, VII. S. 107; vgl. More I. 75 Beweis I. (Munk. Guide I. 443), II. 13 (Munk. Guide II. 207), II. 19 (Guide II. 146), III. 15 (Guide III. 109) und andere Stellen. Dieſelben Fragen werden auch von den lauteren Brüdern als ungehörig zurückgewieſen, Dieterici. Weltſeele S. 150.

[2]) Die Ueberſchrift zu dieſem Abſchnitt giebt den Inhalt von vier Kapiteln deſſelben an, die erſten beiden ſollen ſich mit der Engellehre, der dritte mit der Stufenfolge der Dinge, der vierte mit dem Urſprung des Wiſſens oder der Erkenntniſſe (Em. Ram. S. 57 Text: חמרק הרביעי במקורי הדעות) beſchäftigen. Danach würde das ganze vierte Kapitel in unſerem Texte fehlen, was der Herausgeber nicht einmal bemerkt zu haben ſcheint. Wir glauben jedoch annehmen zu dürfen, daß hier nicht eine Lücke im Text, ſondern ein Fehler in der Inhaltsangabe vorliege, denn eine Unterſuchung über den Urſprung des Wiſſens wäre an dieſer Stelle unſeres Buches kaum am Platze. Eine unmittelbar an die Darſtellung der Engellehre und der Stufenfolge der Dinge ſich anſchließende Abhandlung über den Urſprung des Wiſſens oder der Erkenntniſſe könnte höchſtens den Einfluß der ſekundären Geiſter auf die menſchliche Erkenntniß zum Gegenſtand haben, das aber iſt der Inhalt des fünften Abſchnittes, der ſich mit der prophetiſchen Erkenntniß beſchäftigt. Im handſchriftlichen Kommentar findet ſich keine Bemerkung zum vierten Kapitel, das letzte Stichwort in demſelben bilden die Worte: חושר וצורה מורשמות בו, die ſich ein Wenig verändert S. 67 unſeres Textes finden. Vielleicht ſind die Worte מקורי הדעות eine Korruptel von מקורי הרעות und aus der Ueberſchrift zum erſten Kapitel des ſechſten Abſchnitts (S. 81 Text) hierher

Frage nach dem Weſen und der Stellung der ſogenannten ſekundären Geiſter gehört in den Kreis derjenigen Theorieen, in welchen die Denker jener Zeit ſich mit Vorliebe bewegen. Allein nicht die myſtiſch-ſchwärmeriſche Auffaſſung, in welche die Angelologie ſo leicht verfällt, hat auf die Geiſter jener Zeit eine ſo große Anziehungskraft geübt; ſchon die Thatſache, daß dieſe Theorieen auch bei den jeder Myſtik abgewendeten, ja feindlich-geſinnten jüdiſchen Religionsphiloſophen dieſelbe lebhafte Aufnahme gefunden, würde gegen eine ſolche Vermuthung ſprechen, wenn uns die Gelegenheit nicht geboten wäre, dieſe Theorieen ſelbſt aus den uns erhaltenen Schriften jener Denker kennen zu lernen. Die Ausbildung der Engellehre, die trotz ihrer Anlehnung an Ariſtoteles doch als eine der originellſten Schöpfungen der arabiſchen Philoſophie bezeichnet werden muß, entſprach bei den arabiſchen Ariſtotelikern vielmehr einem durchaus rationellen Bedürfniß. Das Streben nach einer vernunftgemäßen Auffaſſung der überkommenen Religionsanſichten, wie ſie die muhamedaniſchen und jüdiſchen Philoſophen ſich zur Aufgabe machten, mußte nothwendig zu einer Auseinanderſetzung mit der in den verſchiedenen Religionsurkunden als geſchichtlich beglaubigte Thatſache auftretenden Erſcheinung der Prophetie führen; es ſtellte ſich als eine unabweisbare Forderung heraus, für dieſe ſo merkwürdige, zwar innerhalb der Sinnenwelt ſich vollziehende und doch die Grenzen derſelben weit überfliegende, Vernunfterkenntniß nach einer rationellen Erklärung zu ſuchen. Schon bei Ariſtoteles iſt die höhere Denkthätigkeit des Menſchen, die ſogenannte thätige Vernunft, von den übrigen Seelenkräften ſo ſehr geſondert, daß dieſelbe kaum noch vom göttlichen Geiſte unterſchieden werden kann, nur daß dieſer hier den Schauplatz ſeines Wirkens gewiſſermaßen in die menſchliche Individualität

gerathen, was dann einen gedankenloſen Abſchreiber veranlaßt hat, ihnen auch noch die Worte: הפרק הרביעי vorzuſetzen.

hinein verlegt hat [1]). Um ſo näher lag daher für die auf dem Boden des Ariſtotelismus ſtehenden arabiſchen Philoſophen der Gedanke, die über das gewöhnliche Erkenntnißgebiet noch ſo weit hinausgehende und von allen Bedingungen der Sinnenwelt losgelöſte Seelenthätigkeit, wie die Prophetie ſie vorausſetzt, als eine Erſcheinung zu betrachten, die der natürlichen Entwicklung der menſchlichen Seelenkräfte enthoben und durch die Einwirkung einer höheren Potenz zu erklären ſei. Als eine ſolche höhere Potenz bot ſich jenen Denkern aber von ſelber die von dem berühmten Peripatetiker und Ausleger der ariſtoteliſchen Schriften Alexander Aphrodiſias als eine geſonderte, perſonificirte Kraft dargeſtellte göttliche Vernunft, der *νοῦς ποιητικός*, dar. Da jedoch die transſcendentale Auffaſſung ihrer durch die neuplatoniſche Philoſophie beeinflußten Gottesidee den arabiſchen Ariſtotelikern die Annahme einer unmittelbaren Einwirkung der göttlichen Vernunft auf die des Menſchen anſtößig erſcheinen ließ, ſo wurde die Perſonifikation des *νοῦς ποιητικός* zum unterſten Gliede einer ganzen Reihe geiſtiger Weſen begrabirt, die als Emanationen aus dem erſten aller Weſen, aus Gott ſekundäre Geiſter genannt und mit den Engeln der Schrift und des Koran identificirt wurden. Mit dieſer Annahme war zugleich den arabiſchen Philoſophen und deren jüdiſchen Anhängern eine erwünſchte Handhabe geboten, diejenigen Erzählungen ihrer Religionsurkunden, in denen das unmittelbare Eingreifen Gottes in das Getriebe des irdiſchen Lebens zu Bedenken Anlaß geben konnte, auf dieſe geiſtigen Mittelweſen zu beziehen und dieſelben ſo ihrer rationaliſtiſchen Auffaſſung näher zu bringen.

Dr. Guttmann.

(Fortſetzung folgt.)

[1]) Zeller Philoſ. d. Griech. II, 2. Abth. S. 440 (zweite Auflage).

Zur Geschichte der Juden in Arles

von

Dr. H. Gross.

(Fortsetzung.)

In der Mitte der achziger Jahre des zwölften Jahrhunderts begegnen wir in Arles dem damals noch im jugendlichen Alter stehenden Samuel Ibn Tibbon. Er hatte mit Salomo b. Joseph, vielleicht dem Sohne von Joseph Ibn Plat, eine gemeinschaftliche Geschäftsreise von Marseille nach Arles unternommen [1]). Diese Reise hatte keinen günstigen Erfolg. Das ersehen wir aus dem Vorwurfe, dem Jehuda Ibn Tibbon, der sich bald darauf auf seiner Rückkehr nach seinem Wohnorte Lünel ebenfalls von Marseille nach Arles begeben hatte, seinem Sohne Samuel darüber machte, daß er ihn in Marseille, wo er mit ihm zusammen war, in seinem Unternehmen nicht zu Rathe gezogen hat.

Samuel Ibn Tibbon hielt sich diesmal in Arles in geschäftlicher Angelegenheit nur vorübergehend auf, später jedoch verweilte er daselbst längere Zeit. Am 30. Nov. 1204, vierzehn Tage vor dem Tode Maimuni's (13. Dec. 1204) vollendete er

---

[1]) V. Jehuda Ibn Tibbons Testament ed. Steinschneider. vgl. Einleitung das. Das Testament ist nach 1186 verfaßt, aber die erwähnte Reise hat etwas früher stattgefunden. Jehuda's Reisegefährte war שלמה בנו של החכם ר' יוסף. Was mich zu der Vermuthung führt, daß es Joseph Ibn Ilat sei, ist der Umstand, daß dieser stets החכם genannt mit den Gelehrten von Lünel viel in brieflichem und persönlichem Verkehre stand, also wohl auch eine Zeit lang daselbst oder in der Nähe geweilt hat, so daß dessen Sohn wohl mit Samuel Ibn Tibbon bekannt werden konnte, vgl. Monatsschr. 1873. p. 406.

hier seine Uebersetzung des More Nebuchim [1]). Sein dauernder Wohnsitz war wohl Lünel, aber wir treffen ihn abwechselnd in verschiedenen Städten Südfrankreichs und Spaniens, auch in Alexandrien [2]). Eine andere berühmte Persönlichkeit weilte um dieselbe Zeit, wenn auch nicht in Arles selbst, so doch in unmittelbarer Nähe, in dem am rechten Ufer der Rhône gelegenen mit Arles durch eine Brücke verbundenen Trinquetaille, das ursprünglich zu Arles gehörte, später eine besondere Seigneurie der Herren des Baux bildete, dann durch Kauf in den Besitz des Erzbischofs von Arles überging und nur eine Vorstadt desselben ist, dessen Geschichte also mit der der letztgenannten Stadt innigst verwachsen ist [3]).

R. Meïr b. Isaak [4]) aus Carcassonne, der in der zweiten Hälfte des zwölften und in den ersten Jahren des dreizehnten Jahrhunderts blühte und um 1220 gestorben sein soll [5]), mit der Familie Menachem Meiri's verwandt, einer der bedeutendsten Jünger von Abraham b. David aus Posquières (ca. 1125—1198), ließ sich in dem nur 6 Meilen von Posquières (Vauvert) entfernten Trinquetaille nieder [6]). Er verfaßte mehrere geschätzte

[1]) V. Cod. Rossi 1035, vgl. Steinschneider Cat. der Bodl. p. 1894 und 2482. Uebereinstimmung in Betreff dieses Datums herrscht jedoch nicht. So hat z. B. Cod. Turin 136 bei Pasinus p. 49 ausdrücklich das Datum 1205:

[2]) Steinschneider a. a. O. Neubauer a. a. O. p. 573.

[3]) V. oben.

[4]) V. Meiri Bet Habachira zu Abot ed. Stern Einleitung p. 17b. 18b. vgl. über ihn Carmoly La France Israélite p. 88. Monatsschr. a. a. O. p. 400.

[5]) V. Zunz zum Itinerarium des Benjamin von Tudela II. p. 260. Edelmann Vorwort zu Kaftor wa-ferach ed. Berlin p. X Woher diese Angabe stammt, weiß ich nicht. Sie läßt sich chronologisch behaupten, aber ich möchte seinen Tod etwas früher ansetzen.

[6]) In der Stelle bei Meiri a. a. O. הוליכו אביו מקרקשונה לארץ פרובנצא לשנות עם הרב הגדול הראב"ד ז"ל ונתעכב שם כל ימיו, bezieht sich das Wort שם nicht wie Neubauer a. a. O. p. 515 meint, auf den Wohnort des Rabed (auprès duquel il resta toute sa vie) sondern auf ארץ פרובנצא, d. h. auf Trinquetaille, wornach er stets benannt wird.

Schriften u. A. das Sefer haeser[1]) in dem er, dem Beispiele seines Lehrers folgend, Alfaßi gegen die Angriffe von Serachia Gerundi in Schutz nahm und ein Werk Hamukza[2]) über die Gegenstände, die man am Sabbat und an Festtagen nicht berühren darf. Er ist vermuthlich derselbe R. Meïr, den Maimuni persönlich kennen gelernt hat und dessen er in seinem Briefe[3]) an Sammuel Ibn Tibbon (vom 10. Sept. 1199) als eines Schülers von Abraham b. David in Posquières und Abraham Ibn Esra rühmend gedenkt. Von dem Letztern, der sich bald nach 1155 längere Zeit in Südfrankreich namentlich in Beziers aufgehalten hat[4]), manche Belehrung empfangen haben und was seine persönliche Begegnung mit Maimuni betrifft, so läßt sie sich leicht durch die Annahme erklären, die nichts Unwahrscheinliches hat, daß er wie so viele seiner südfranzösischen Zeitgenossen[5]) von heiliger Sehnsucht beseelt, eine Pilgerreise nach dem gelobten Lande über Alexandrien unternommen und daselbst Maimuni, den sein Lehrer so heftig angegriffen hat, besucht habe.

Sein Sohn R. Natan aus Trinquetaille, der gegen Ende des zwölften und in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts geblüht hat, der Vater von dem wohl nach Andalusien ausgewanderten und dann wieder nach Südfrankreich zurückgekehrten R. Moses[6]), dem Vater von Estori Parchi,

---

[1]) V. Schaare Zion des Isaak de Lates edirt im Magazin IV. hebr. Theil p. 72: חיבר חבורים נאים ועור לכל בספר העור citirt in Kaftor waferach p. 5 a, 8 b, 11 b. und sonst.

[2]) חיבור המוקצה. V. Schem hagadolim I. s. v. ספר העור. Die alte Handschrift, auf die sich Asulai das. ferner s. v. Joseph Tobelem, Jakob b. Elia und sonst beruft, ist das genannte Schaare Zion.

[3]) V. Maimunis Briefsammlung ed. Amst. p. 12 b.

[4]) V. Grätz Gesch. VI. p. 446. R. Meir mochte damals 16—17 Jahre alt gewesen sein.

[5]) V. Carmoly Itinéraires p. 119.

[6]) Dieser Punkt ist mir nicht klar. Estori Parchi sagt in seinem Werke

ſtand mit dem Rabed [1]), wie es ſcheint, in gelehrter Verbindung, war der Lehrer Nachmani's [2]) und wohl auch von Samuel b. Iſaak haſarbi [3]), mit dem er correſpondirte. Letzterer, der Verfaſſer des Sefer haterumot, angeblich ein Jünger Nachmanis [4]), den er, wie es ſcheint, überlebt hat, iſt

---

p. 119 a.: ועיד מקום מושב אבותי ושמו פלוראנצא בארץ אנדלוס, dag. Vorrede p. 1: מביח אבי ומארץ מולדתי ערום יצאתי שולל הלכתי, bezeichnet er Südfrankreich als ſein Vaterland. Vgl. Zunz a. a. O.

[1]) V. Schilte hagibborim zu Aboda ſara c. 5.: כתבו בעלי אסופות בשם ראב"ד ז"ל שהיה בהסכמה עם החכם ר' נתן. Das angeführte Werk iſt ſicherlich identiſch mit dem בעל אסופות von Jehuda b. Jakob de Lates im Schaare Zion a. a. O. p. 73, richtiger ספר האסופות im Orchot Chajim II. ms. v. Monatsſchr. 1869 p. 536 und Schalſchelet ed. Lemb. p. 40 a. Dagegen kann der citirte R. Natan der aus Avignon ſein v. Manhig ed. Berlin p. 31 b.

[2]) Schem hagedolim I. s. v. Nachmani v. Nachmani's Brief an Salomo b. Abraham aus Montpellier, edirt von Halberſtamm im Kobaks Jeſchurun, auch unter dem Titel קבוצת מכתבים u. ſ. w. als Separatabdruck erſchienen Bamberg 1875. p. 56: פסק דין הרב ר' מאיר אבי מורי ר' נתן מ"כ.

[3]) Sefer haterumot ed. Bened. p. 307 a.: קבלתי ורז מפי הה"ר נתן בה"ר מאיר ז"ל. Vgl. p. 45 R. Natan ſchreibt an ihn: אפרש לך ברייתא ושאלתי פי הה"ר נתן ז"ו — ועתה אחי שים הדברים באוניך. Daſ. p. 322 a.: ורז אשר השיב לי בה"ר מאיר. R. Natans Gutachten an ihn ſind oft genannt v. p. 57 b. und ſonſt.

[4]) Schem hagedolim s. v. Halberſtamm a. a. O. p. 51 bezweifelt die Richtigkeit dieſer Angabe, weil Samuel b. Iſaak niemals Nachmani als ſeinen Lehrer bezeichnet. Für dieſelbe ſpricht jedoch, wenn auch nicht mit voller Beſtimmtheit der häufig wiederkehrende Ausdruck שאלתי בוה פי הרמב"ן ז"ל v. Sefer haterumot p. 241 b. 322 b. p. 310 a.: מפני שנסתפקתי בוה שאלתי פי הרמב"ן ז"ל. Die Bezeichnung ז"ל im abbrevirten Namen רמב"ן bezieht ſich ſchwerlich auf den Vater Nachmani's. Unrichtig wäre daher die Angabe bei Juchaſin ed. Filop. p. 221, daß Samuel b. Iſaak das Sefer haterumot um 1225 verfaßt habe, da er Nachmanides (ſt. ca. 1269) als eines verſtorbenen erwähnt. Selbſt zugegeben, daß ſich dieſes ז"ל nicht auf Nachmani, ſondern auf deſſen Vater bezieht, ſo war doch Samuel b. Iſaak jünger als Nachmani, das geht aus deſſen gelehrten Beziehungen zu demſelben deutlich hervor. Da nun Nachmani 1195 geboren wurde, ſo dürfte Samuel b. Iſaak um 1205 geboren worden ſein und hat daher ſchwerlich ſchon in ſeinem zwanzigſten Jahre das große Werk verfaßt. Vorſichtiger drückt ſich daher Aſulai s. v. aus, der Samuel für einen

vermuthlich derſelbe Samuel b. Iſaak, der gleichzeitig mit Nachmani in dem Streite der Maimuniſten und Antimaimuniſten mit dem ihm perſönlich bekannten Salomo b. Abraham aus Montpellier Briefe wechſelte [1]). R. Natan b. Meïr gilt als namhafter talmudiſcher Schriftſteller [2]). Die Schrift Schaare hatefiſſa [3]), die ihm zugeſchrieben wird, war wahrſcheinlich nur ein Theil eines größern nicht mehr bekannten in Pforten eingetheilten talmudiſchen Werkes. Sein Enkel Eſtori Parchi [4]) citirt deſſen Commentar zum Pentateuch. Der Verkehr zwiſchen den beiden Schweſtergemeinden Arles und Trinquetaille war ſo lebhaft, als er nur zwiſchen ſo hart an einander grenzenden, blos durch einen Strom getrennten Orten beſtehen konnte. Hin und wieder begaben ſich in der That Juden aus Arles hinüber und verweilten daſelbſt längere Zeit. Es iſt daher kaum anzunehmen, daß der Aufenthalt ſo bedeutender Männer in Trinquetaille, deren Lehrhaus von der wißbegierigen Jugend aus weiter Ferne beſucht wurde, ohne fruchtbare Anregung für das geiſtige Leben in Arles geblieben ſei.

Ueber das Talmudſtudium in Arles in der erſten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts erfahren wir gleichwohl ſehr wenig. Es wurde ohne Zweifel eifrig gepflegt. Es war ja bei der vollen

---

Schüler Nachmani's hält: רבי שמואל הסרדי תלמיד הרמב"ן חיבר ספר התרומות — והיה בשנת תחקפ"ה לאלף החמישי.

[1]) V. Halberſtamm a. a. O.

[2]) V. Schaare Zion p 75: ה"ר נתן מטרינקוטיליש ואחרים הוציאו לאור כל תעלומה. Er iſt öfter citirt v. Kaftor p. 125 b. Meiri zu Beza p. 25 a.

[3]) Sefer haterumot p. 57 b.: שלח לי דעתו הר"ר נתן ב"ר מאיר וצ"ל בשערי התפיסה אשר חיבר. Dieſe Schrift iſt zur Erläuterung der ſchwierigen Stelle ותפיס Baba kama 36 a. citirt. Dieſe Stelle und andere analoge Stellen und Begriffe von „widerrechtlicher Beſitzergreifung" תפיסה wurden demnach in den שערי התפיסה beſprochen. Wir haben es daher wohl nicht mit dem Titel des ganzen Werkes, ſondern nur mit dem eines Theiles desſelben oder einiger שערים zu thun. In Pforten waren ja zahlreiche Werke, ſo wie das Sefer haterumot ſelbſt eingetheilt.

[4]) A. a. O. p. 36 b.

Autonomie der Gemeinde, in der talmudisches Recht und Gesetz allein Geltung hatten und die einzige Richtschnur der jüdischen Richter waren, so zu sagen Bedürfniß des praktischen Lebens, aber wir hören nicht von solchen Männern, die durch ihre Lehrthätigkeit oder schriftstellerischen Leistungen auf diesem Gebiete nachließen, sich irgend wie bemerkbar gemacht hätten. Es werden überhaupt keine Gesetzeslehrer namhaft gemacht. Von mancher Seite [1]) wird behauptet, daß die Rectoren der Gemeinde, deren ersten drei um 1215 vom Erzbischof vorgeschlagenen Durantus [2]), Salvetus [3]) und Ferrerius [4]) hießen, lediglich Mitglieder des aus drei Personen bestehenden Rabbinatscollegiums waren. Das ist nicht richtig. Die Rectoren waren vor Allem bischöfliche Beamte, in wiefern ihnen oblag, die Steuern zu bestimmen und an die Kirche abzuliefern. Sie waren den städtischen Consulen gleichgestellt und erinnern an den magister judæorum [5]), wie wir ihn schon im neunten Jahrhundert in Lyon finden, oder an die Procuratoren [6]) von Languedoc im vierzehnten Jahrhunderte.

Hatten die Rectoren auch nicht die Machtfülle wie die christlichen Rectoren von Burgund und dem päpstlichen Gebiete Venaissin und Avignon, so war ihre Stellung doch immerhin angesehen und einflußreich. Sie hatten allerdings auch die Be-

---

[1]) Depping p. 331.

[2]) Der Name Durant, Durandus, דורדן war bei den südfranzösischen Juden nicht selten.

[3]) Der Name Salvat kam vor, v. Zunz zur Geschichte p. 461. Papon a. a. O. III. p. 619 erwähnt einen Kaufvertrag von 1405, wornach ein Jude Namens Cresut Salves an einen Christen eine goldene Kette verkaufte. Ueber שלוש, Salvis v. weiter.

[4]) Entspricht dem Namen Ferrier.

[5]) V. Agobard, op. ed. Baluz p. 196. V. Stobbe p. 198. Oft freilich namentlich in Deuschland ist dieser magister mit dem Rabbiner identisch v. Wiener Regesten p. 13 Nr. 81.

[6]) V. Ordonnances des Roys de France d. a. 1363.

fugniß [1]) Streitigkeiten zwischen den Mitgliedern der Gemeinde zu schlichten und über alle religiösen Angelegenheiten zu wachen, waren also in jedem Falle gesetzeskundige Männer, aber schwerlich selbst Mitglieder des Rabbinatscollegiums. Wohl standen sie aber bei ihren Entscheidungen mit demselben in Verbindung.

(Fortsetzung folgt.)

Recension.

„Die Starken." Historische Erzählung von S. Kohn. Verlag von S. Schottlaender in Breslau.

Der so schnell berühmt gewordene Verfasser von „Gabriel", einer Erzählung, die s. Z. einen geradezu unerhörten cosmopolitischen Erfolg hatte, führt uns hier in dem engen Rahmen weniger Tage ein wunderbar fesselndes, in allen Details sachkundig und liebevoll behandeltes Bild, glücklich in Conception, reizend und originell in Ausführung, vor Augen. Von dem

---

[1]) Dieselbe Befugniß hatten auch anderwärts die Vorsteher der Gemeinde, so in Metz v. Arch. Isr. t. IX. p. 162, aber es waren nur minder bedeutende Streitigkeiten, die bedeutenderen kamen vor das Forum des Rabbinatscollegiums. Daß die Vorsteher der Gemeinde zugleich Richter waren, aber wo es ihre Mittel erlaubten, einen Rabbiner anstellten und mit ihm gemeinsam die Jurisdiction übten, finden wir auch anderwärts, v. Stobbe p. 141.

hiſtoriſchen und culturhiſtoriſchen Untergrund des Bildes, der Zeit und dem Hofe des „alten Deſſauer“ hebt ſich die geniale Zeichnung und das lebhafte Colorit der handelnden Perſonen klar und gefällig ab. Dabei iſt jede Monotonie ſorgfältig vermieden, ſind die Effecte mit ſeltenem Geſchick placirt, und die Spannung des Leſers wächſt mit der Sympathie für die Helden der Erzählung, ein mit Rieſenkraft ausgeſtattetes jüdiſches Brüderpaar, von Blatt zu Blatt. — Auch dieſe Erzählung — ſo intereſſant und hinreißend geſchrieben wie „Gabriel“ — wird gleiches Aufſehen und ebenſolchen Enthuſiasmus erregen und wird ihren Weg ſchnell durch die ganze Welt machen. Es ſollen auch ſchon Ueberſetzungen in franzöſiſcher, engliſcher, ruſſiſcher und italieniſcher Sprache in Vorbereitung ſein. Möge uns der Verfaſſer recht bald wieder mit einer ſolch' ächten Perle der Erzählungskunſt erfreuen!

Abhandlungen.

Zur Geſchichte der Falaſchas (abeſſiniſche Juden)

von

Rechtsanwalt Metz in Minden.

In ſeinem Kommentar zu Geneſis Kap. 49 Vers 10:

> Nicht weichen wird das Szepter von Juda, noch der Geſetzgeberſtab von ſeinen Füßen, bis daß Schiloh (nach rabbiniſcher Auffaſſung der Meſſias) kommt

deutet Raſchi auf die Exilarchen (Reſch Gelutha) hin, welche zu ſeiner Zeit unter der Autorität der Khalifen von Bagdad eine Art von Oberherrſchaft über die Juden des Khalifats ausübten, und als Nachkommen des jüdiſchen Königs David galten.

Der berühmte Kommentator hätte ſich indeſſen zum Troſte ſeiner Zeitgenoſſen und zur Kräftigung deren Hoffnung auf die dereinſtige Erlöſung, nicht auf die Scheinherrſchaft dieſer ſchwachen Exilsfürſten zu berufen brauchen, die bald genug von dem Schauplatze der Geſchichte verſchwinden ſollten.

Eine andere jüdiſche Fürſtendynaſtie, welche gleichfalls ihren Stammbaum auf den König David zurückführte, hielt zu Raſchi's

Zeiten das kaiserliche Szepter Aethiopiens oder wenigstens eine mächtige Königsherrschaft in den Gebirgen Abessiniens in starker Hand. Es waren wahrlich keine Scheinfürsten, sondern gewaltige und kriegerische Herrscher, der Schrecken ihrer Feinde.

Zwar wurden auch sie wieder herabgestürzt von der Höhe, zu welcher sie emporgedrungen waren und ihre Macht auf ein kleineres Gebiet beschränkt. Aber über dieses herrschten sie noch Jahrhunderte hindurch als fast selbstständige Könige, die sich oft genug ihrem obersten Lehnsherrn, dem christlichen Kaiser Aethiopiens, im kriegerischen Kampfe entgegenstellten.

Als die fanatischen Mönche des Abendlandes, die Söhne derer, welche die Juden aus Spanien und Portugal vertrieben und dort die blutige Inquisition errichtet hatten, im Laufe des sechszehnten Jahrhunderts den Weg zum Hofe und zum Herzen des Negus Negest (Kaisers) von Abessinien gefunden und zu Anfang des folgenden Jahrhunderts den Kaiser Susneos vom koptischen Glauben zum Katholizismus bekehrt hatten, nahmen sie Aergerniß an der freien Existenz eines jüdischen Volksstammes und einer jüdischen Fürstendynastie. Nur zu gut verstanden sie es, den grausamen Susneos zur Vernichtung der verhaßten Rasse anzustacheln. Ein wahrer Vertilgungskampf wurde mit schmählichem Verrath und gewaltiger Uebermacht unternommen, und das jüdische Königreich zu Boden geworfen.

Aber auch hier schlummerte und schlief der Retter Israels nicht. Nicht völlig wurde die Macht der Juden zertrümmert, ein kleines Gemeinwesen blieb in Semiéns Bergen zurück, geduldet von den wieder von Rom abgefallenen und milder gewordenen Kaisern, und bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts waren Gideon und Judith, wie Fürst und Fürstin [1]) gewöhnlich

[1]) Die Fürstinnen spielen in der Geschichte der Falaschas eine bedeutende Rolle, wobei zu bemerken ist, daß die abessinischen Juden die sonst im Lande herrschende Vielweiberei nicht dulden.

hießen, treue Vasallen ihrer christlichen Lehnsherrn. Erst unter der furchtbaren Anarchie, welche vor ungefähr hundert Jahren in Abessinien einriß und schließlich selbst die altehrwürdige Kaiserdynastie verschlang, fand auch der letzte Rest des jüdischen Staates seinen Untergang.

War aber hier, in den Gebirgen Aethiopiens, jenseits der Ströme Kusch's [1]), das Szepter den Händen Juda's endlich entfallen, so war dafür im fernen Westen eine neue Morgenröthe für Israel aufgegangen.

Amerika und bald auch Frankreich und Holland hatten das gleiche Recht aller Menschen verkündet, sie hatten die Jahrtausend alte Schmach von Israel genommen und auch seinen Söhnen den Zugang zu den öffentlichen Aemtern und den gesetzgebenden Versammlungen gestattet. Der Gesetzgeberstab, den sie im eigenen Lande längst verloren, wurde ihnen von fremder Hand wieder überreicht.

Aber auch in anderer Hinsicht, als in der Erhaltung des Szepters Juda's stehen die abessinischen Juden — die Falaschas, wie sie sich nennen — mit den Sagen und Legenden der messianischen Apokalypsen in Verbindung.

Die Erzählung von den verlorenen zehn Stämmen, von den Kindern Moses, welche jenseits des fabelhaften Sambation wohnen, von den Juden, welche Alexander der Große jenseits der Berge der Finsterniß verpflanzt hat, deren dereinstiges Wiedererscheinen die messianische Erlösung herbeiführen soll, alle diese Legenden lassen sich auf die einst so gewaltige Macht der Falaschas zurückführen.

Es waren ihre Vorfahren, die der große Mazedonierkönig an der Küste des rothen Meeres ansiedelte, von dort drangen

[1]) מעבר לנהרי כוש. Vgl. Zephania Kap. 3 V. 10, welche Stelle gleichfalls messianisch gedeutet wird.

sie durch die düstern, schluchtenreichen Gebirge in das Innere Abessiniens, hier gründeten sie ein mächtiges Reich, das sich bis zu dem fernen Sobat, dem Sabbathflusse, erstreckte.

Ihrer eigenen Sagen und die Erzählungen ihrer christlichen Landesgenossen führen ihren Ursprung in eine viel frühere Epoche zurück und knüpfen ihn an einen Namen, der sich im Oriente eines fast gleichen Ruhmes und eines weit größern Sagenkreises erfreut, als Alexander, nämlich an den weisen Salomo, König von Jerusalem.

Makeda, die Königin von Saba, so kündet die abessinische Sage, welche dieses Land nach Aethiopien und dessen Hauptstadt in die Nähe der altabessinischen Königstadt Axum verlegt, habe mit Salomon einen Liebeshandel angeknüpft, und ihm einen Sohn, Namens Menelek geboren. Diesen habe sein Vater in Jerusalem erziehen lassen und ihn sodann in Begleitung von 12000 Israeliten, je 1000 aus einem Stamme, und einer Anzahl Cohanim, unter Führung des Priesters Asariah, Sohnes des Hohenpriesters Zadok, zu seiner Mutter nach Abessinien gesandt. Von diesen 12000 Israeliten sollen nun die Falaschas abstammen, während Menelek selbst und seine Nachkommen, die äthiopischen Kaiser, das Judenthum angenommen und einen großen Theil des Volkes zu diesem Glauben bekehrt haben sollen. Das Judenthum sei sodann bis zu der gegen das Jahr 340 unserer Zeitrechnung erfolgten Einführung des Christenthums die herrschende Religion im Lande gewesen.

Einen historischen Grund hat diese, wahrscheinlich erst im Mittelalter entstandene Sage wohl nicht, dagegen hat die Ansicht, nach welcher die Ansiedelung der abessinischen Juden auf Alexander den Großen zurückzuführen sei, mehr Wahrscheinlichkeit für sich.

Der Hauptverfechter dieser Hypothese, Marcus, der sich mit der Frage über den Ursprung der Falaschas eingehend

beschäftigt hat [1]), sucht aus den Nachrichten alter Schriftsteller, namentlich des Philostorgios und Josephus, nachzuweisen, daß der große Mazedonier eine Anzahl Samaritaner und syrische Juden nach Abessinien verpflanzt habe, wo sie sich zuerst an der Küste des rothen Meeres niedergelassen, sodann in das Innere des Landes eingedrungen seien und einen Theil der Eingeborenen zum Judenthum bekehrt hätten.

Ganz anderer Ansicht ist der Orientreisende Halévy, der bekannte Erforscher himyaritischer Inschriften in Yemen, welcher vor etwa 12 Jahren von der **Alliance Israëlite Universelle** zu den abessinischen Juden gesandt und von ihnen brüderlich aufgenommen worden war. Er läßt die Falaschas von himyaritischen Juden abstammen, welche der abessinische christliche Kaiser Caleb oder Ameda im 6ten Jahrhunderte nach Christi Geburt von seinem glücklichen Feldzuge gegen D'hu Nowas, den jüdischen König von Yemen als Gefangene nach Abessinien gebracht habe. Diese

[1]) In seinem, im Nouveau Journal Asiatique, Paris 1829 veröffentlichten Aufsatze: Notice sur l'époque de l'établissement des Juifs dans l'Abyssinie, führt der leider zu früh und vor Vollendung seiner interessanten Arbeit verstorbene Marcus die einzelnen Stellen des Philostorgios, des Josephus und anderer älterer Schriftsteller an, aus denen hervorgeht, daß nach Alexanders Zeiten, in Folge einer durch ihn vorgenommenen Kolonisirung an der Küste des südlichen Egyptens, worunter die alexandrinischen Griechen, in Folge der Eroberungszüge der Ptolemäer, die abessinische Küste verstanden haben, Syrer gewohnt hätten, welche durch den Sonnenbrand eine schwarze Hautfarbe erhalten, aber die syrische Sprache bewahrt hätten, daß namentlich Josephus von der Ansiedelung der Samaritaner erzählt und daß wiederum andere alte Autoren Andeutungen von jüdischen Kolonisten an der Westküste des südlichen Theils des rothen Meeres machen. Er macht auch darauf aufmerksam, daß in Abessinien die Thora mit dem syrischen Worte Orith (vergleiche das talmudische Oraitha) bezeichnet werde. Marcus meint, daß die Juden und Samaritaner sich nach und nach des ganzen östlichen Theiles von Abessinien bemächtigt und dasselbe bis zur Einführung des Christenthums beherrscht hätten. Die Hypothese des Marcus wird übrigens durch die Sage von den durch Alexander jenseits der Berge des Finsterniß verpflanzten Juden nicht unwesentlich unterstützt.

hätten nämlich einen Theil der heidnischen Stämme der Agau's zum Judenthum bekehrt, und seien die jetzigen Falaschas die Nachkommen dieser Agau's und deren Bekehrer [1]).

Gegen diese Annahme spricht indessen der Umstand, daß die Falaschas gar keine Kenntniß des Talmuds auch nicht der Mischnah, ebensowenig von Channukha und Purim haben, überhaupt nur die Vorschriften der Thora mit einigen Abweichungen befolgen [2]).

Mochten nun die himyaritischen Juden von der Mischnah und Gemara noch so wenig wissen, so können ihnen doch die Vorschriften der mündlichen Lehre nicht ganz unbekannt geblieben sein. Es ist dies um so undenkbarer, als einerseits die südarabischen Juden erst kurz vor ihrer Niederlage zum Judenthum bekehrt worden waren, und Proselyten recht eifrig zu sein pflegen, und andererseits ihre Bekehrung wahrscheinlich durch nordarabische Juden erfolgt ist, und sie vielleicht auch mit den palästinensischen Juden und dem Patriarchat zu Tiberias in Verbindung standen [3]).

---

[1]) Leider hat Halévy bei der Belagerung von Paris seine hauptsächlichsten, in Abessinien gesammelten, Notizen, verloren, so daß er nur verhältnißmäßig Weniges über die Falaschas und insbesondere über deren Geschichte veröffentlichen konnte. Sein kürzlich erschienenes סדר תפלות הפלשים zeigt übrigens, daß die Falaschas wirklich Juden und nicht, wie wohl zuweilen angenommen, eine christliche, judaisirende Secte sind.

[2]) Auch der Gebrauch der Zizith, der Tephillin und der Mesusoth, welcher, obwohl in der Thora angedeutet, doch wohl erst spät in Palästina zur praktischen Geltung gekommen zu sein scheint, ist den abessinischen Juden unbekannt, wenigstens bei ihnen nicht eingeführt.

[3]) Die Bekehrung der südarabischen Könige Tobban und D'hu Nowas und deren Unterthanen zum Judenthum wird dem Einflusse der Juden von Chaibar und Jathrib in Nordarabien zugeschrieben. Mochten diese nun ihren Ursprung auf eine noch so frühe Zeitepoche vielleicht auf die Auswanderung der Simeoniten zu Chiskiahus Zeiten zurückführen, auf jeden Fall hatten sie Verbindung mit ihren Glaubensbrüdern in Palästina und Babylon, sowie mit deren Hochschulen und hatten demnach Kenntniß der nachbiblischen Vorschriften.

Es ist ferner zu bemerken, daß die Falaschas die in Abessinien allge-

Es ist auch schwer anzunehmen, daß die christlichen Abessinier, welche nach Yemen gegangen waren, um die angeblich von den Juden bedrückten Christen von Nedscheran zu rächen, es geduldet haben würden, daß jüdische Gefangene in Abessinien heidnische Volksstämme zum Judenthum bekehrten und eine selbstständige Herrschaft im Lande stifteten.

Auch daß die Falaschas Priester haben, welche die Functionen der Cohanim ausüben, aber nicht ahronidischer Abstammung sind und sogar gewählt werden, sowie die Beibehaltung der biblischen Reinigungsgesetze und einer Art Opfer, endlich die große Ausbildung und Verbreitung des Nasiräerthums spricht dagegen, daß ihnen das Judenthum erst im 6ten Jahrhundert aus Arabien gebracht sei.

Das Judenthum in Abessinien ist sicher uralt; wird doch von manchen Schriftstellern dessen Ursprung sogar in die Zeit der Propheten, insbesondere des Jeremias zurück datirt. Es mag auch sein, daß die Stellen der alttestamentarischen Prophetie, in welchen von der Golah in Kusch die Rede ist, auf solche Juden zu beziehen sind, die nach Abessinien verschlagen waren, und deren Nachkommen von den Colonisten Alexanders dort noch vorgefunden wurden.

Mögen übrigens die Juden früher oder später nach Abes-

---

mein gebräuchliche Beschneidung der Mädchen ausüben. Mag nun dieser Gebrauch noch so sehr durch klimatische Einflüsse oder durch die physiologische Entwickelung der dortigen Menschenrasse geboten sein, so würde derselbe, dem strengen Verbote des Talmud gegenüber, von den südarabischen Bekehrern schwerlich geduldet sein. Ich will übrigens hier beifügen, daß die abessinischen Juden bei der Beschneidung der Knaben die P'riah üben, während die christlichen Abessinier, wie alle übrigen nichtjüdischen Völker, welche die Beschneidung eingeführt haben, die P'riah nicht vornehmen.

Die Frage hinsichtlich der Zeit, zu welcher die Falaschas die Bibel, welche sie nur in der altäthiopischen Geez-Sprache besitzen, erhalten haben mögen, würde zu weit abführen, als daß sie hier näher erörtert werden könnte.

sinien gekommen sein, auf jeden Fall haben sie einen Theil der Eingeborenen des Landes zum Judenthum bekehrt und sich mit diesen vermischt. Die Falaschas unterscheiden sich nämlich in ihrer Körperbildung in keiner Weise von den übrigen Abessiniern, welche allerdings gleichfalls der semitischen Rasse angehören; nur sollen die Falaschas durchgehends schönere und kräftigere Menschen als ihre Landesgenossen sein, was ihrer keuscheren und weniger rohen Lebensweise zugeschrieben wird. Ihre Hautfarbe ist dagegen eben so dunkel, wie die der übrigen Abessinier.

Daß die Juden schon zur Zeit der oben angeführten abessinischen Expedition nach Yemen, auf jeden Fall bald nachher eine bedeutende Macht in Abessinien besessen haben, darf als sehr wahrscheinlich angenommen werden. Vielleicht war dieser Umstand der wahre Grund zum Kriege gegen D'hu Nowas, um nämlich nicht die Juden im Lande durch eine etwaige Unterstützung seitens des benachbarten jüdischen Herrschers all zu mächtig werden zu lassen. Auf jeden Fall haben die abessinischen Juden einige Jahrhunderte später eine so große Macht im Lande entfaltet, daß sie auch früher schon sehr zahlreich und von großem Einflusse gewesen sein müssen.

Im 9ten Jahrhundert oder gegen Ende desselben sollen die Juden eine große Revolution in Abessinien herbeigeführt haben. Die Erzählung geht dahin, daß zuerst eine jüdische Fürstin, Namens Judith, den abessinischen Kaiser bekriegt und dessen Hauptstadt Axum erobert und zerstört habe [1]). Später habe eine andere jüdische Fürstin, welche aus der Provinz Lasta stammte, und Sague oder Pteu-Mu oder auch wohl gleichfalls Judith genannt wird, sich gegen die Herrschaft des Kaisers Delnaad erhoben, mit den damals noch heidnischen Einwohnern der südabessinischen Provinz Schoa ein Bündniß geschlossen und den

[1]) Heuglin: „Reise nach Abessinien ꝛc." Seite 254.

Kaiſer mit Heeresmacht vertrieben. Delnaad ſei nach Schoa zurückgewichen, wo er ſich des Landes bemächtigt, die Einwohner zur chriſtlichen Religion bekehrt und dort ein unabhängiges Königreich geſtiftet habe, über welches er und ſeine Nachkommen über 3 Jahrhunderte lang geherrſcht hätten. Sague hätte ſich zur Kaiſerin von Aethiopien (Abeſſinien) gemacht und ihren Thron auf ihre jüdiſche Nachkommenſchaft vererbt. Die Juden hätten demnach über 300 Jahren lang über Abeſſinien geherrſcht und ſei es erſt dem achten Könige von Schoa, Jcuni Amlac oder Teſfa Jeſui gelungen, die Juden zu beſiegen und ſich wieder des Thrones ſeiner Vorfahren zu bemächtigen.

Daß Sague und deren Nachfolger auf dem Kaiſerthrone Juden geweſen ſind, wird ſowohl in Abeſſinien allgemein geglaubt, als auch von den europäiſchen Reiſenden, welche in neuern Zeiten Abeſſinien beſucht und ſich mit deſſen Geſchichte beſchäftigt haben, angenommen. Die katholiſchen Geiſtlichen dagegen, welche das Land im 16ten und 17ten Jahrhundert beſucht haben, theilen zwar auch die Exiſtenz eines ſelbſtſtändigen jüdiſchen Staates mit und erzählen, daß derſelbe in frühern Zeiten eine größere Ausdehnung beſeſſen habe, allein ſie wiſſen nichts davon, oder wollen nichts davon wiſſen, daß einſt eine jüdiſche Kaiſerdynaſtie das ganze Reich beherrſcht hätte. Auch Ludolf, der in ſeiner berühmten, im letzten Viertel des 17ten Jahrhunderts erſchienenen Historia Aethiopica zum großen Theile den Berichten jener Männer folgt, hält Sague und deren Nachkommen auch nicht für Juden. Dagegen bezeichnen ſowohl der Schotte Bruce, der im vorigen, und die deutſchen Reiſenden Rüppell und Heuglin, welche in dieſem Jahrhunderte Abeſſinien beſucht haben, die Sague und deren Nachkommen ausdrücklich als Juden. Rüppell [1]) giebt ſogar nach einheimiſchen Chroniken

[1]) Reiſe in Abeſſinien Bd. 2, S. 350.

die Namen und die Regierungsjahre der einzelnen Kaiser an, welche von Sague bis zur Restauration der alten Dynastie durch Icuni Amlac über Abessinien herrschten. Es ist die folgende Liste:

Sague	regierte	3	Jahre
Thatodem	„	40	„
Schan Sejum	„	40	„
Görema Sejum	„	40	„
Jemorahu Kristos	„	40	„
Gedus Harabi	„	40	„
Lalibela	„	40	„
Naqueto Labu	„	48	„
Jötbarak	„	40	„
Majoraf	„	15	oder 18 Jahre
Harbejo	„	8	oder 23 „

Hiernach würde die Periode der jüdischen Kaiser einen Zeitraum von 354 oder 372 Jahren umfassen [1]).

Die Zahlenangaben sind, wie auch Rüppell hervorhebt, auf jeden Fall unrichtig. Es wäre ganz unerhört, daß von 11 aufeinanderfolgenden Herrscher 7 grade 40 Jahre regiert haben sollten. Es ist aber auch nicht wahrscheinlich, daß die jüdische Oberherrschaft über Abessinien bis zur Regierung des Icani Amlac (nach 1260) gedauert hat.

Bruce [2]) giebt von der Herrschaft der Sague und deren

[1]) Rüppell giebt außerdem noch nach einer anderen Chronik, das folgende Namensverzeichniß, jedoch ohne die Regierungsjahre: Sague, Pandau, Pandetodam, Schan Sejum, Schan Görema, Schan Arbe, Lalibela, Naqueto Labu, Immorahu Kristos, Jötbarak Oegsiabohor. Ich muß übrigens hierbei erwähnen, daß es in Abessinien allgemein Gebrauch ist, daß der Kaiser bei seiner Thronbesteigung sich einen andern offiziellen Namen beilegt, so daß es nicht unmöglich ist, daß die vorstehende Namen die offiziellen sind, während einige dieser Kaiser jüdische Privatnamen geführt haben mögen.

[2]) Reise zur Entdeckung der Quellen des Nils in den Jahren 1768 bis 1773, deutsche Uebersetzung Bd. I. Bruce will seine geschichtlichen Nachrichten einer axumitischen Chronik entnommen haben.

Nachfolger die nachstehende Darstellung: Nachdem er zunächst von der Ankunft des Menelek und dessen jüdischen Begleitern, der abessinischen Sage gemäß, erzählt, führt er an, daß die Nachkommen dieser Juden sich sehr vermehrt und namentlich das flache Land der Provinz Dembea zu ihrem Wohnsitze auswählten, wo sie hauptsächlich, wie auch noch in neuern Tagen, das Handwerk der Maurer, Dachdecker und Töpfer betrieben hätten. Als nun die abessinische Herrscherfamilie das Christenthum angenommen hätte, hätte sich auch ein Theil der Juden zu dieser Religion bekehrt, während die übrigen dem väterlichen Glauben treu geblieben wären. Diese letzteren hätten sich von dem christlichen Kaiser getrennt und einen anderen Prinzen aus dem Geschlecht Menelek's, Namens Phineas, zu ihrem Fürsten erwählt, welcher der Stammvater der spätern Falaschafürsten geworden wäre. Seit dieser Zeit hätten die Juden einen selbstständigen Staat gebildet, welchen die Abessinier, mit Bezug auf den Abfall der israelitischen zehn Stämme von dem Hause Davids, vorwurfsvoll „Beth Israel", im Gegensatze zu dem legitimen, nunmehr christlichen, „Beth Juda" genannt hätten. Zwischen beiden Theilen hätte fortwährend Krieg geherrscht; die jüdischen Fürsten hätten sich in das gebirgige Land Semién zurückgezogen und dort ihre Residenz auf einem hohen spitzen Felsberge genommen, der seitdem der Judenfels heiße. Sie hätten sodann im Laufe der Zeit ihre Macht durch jüdische Flüchtlinge aus Palästina und Arabien sehr verstärkt, bis sie mächtig genug gewesen wären, ihre Gegner zu überwinden.

Das jüdische Königspaar, Gideon und Judith, hatte nun, wie Bruce weiter erzählt, eine Tochter von großer Schönheit und einem hervorragenden Talente für Intriguen, Namens Judith oder Saar, das heißt das Feuer, auch Sague genannt, welche mit dem Statthalter des kleinen Bezirks Bugna in der, gleichfalls von vielen Juden bewohnten, Provinz Lasta verhei-

rathet war. Als nun der Kaiser Azor plötzlich verstarb und einen unmündigen Nachfolger, Delnaad, hinterließ, zugleich eine furchtbare Epidemie den Hof und die Hauptstadt heimsuchte, hielt Judith die Zeitumstände für günstig, sich selbst des Thrones zu bemächtigen.

In Abessinien bestand seit uralten Zeiten und noch bis gegen den Anfang dieses Jahrhunderts der sonderbare Gebrauch, daß, zur Verhütung von Thronstreitigkeiten, die sämmtlichen Prinzen der herrschenden Kaiserdynastie auf einen der vielen isolirten Bergkegel des Landes gefangen gehalten wurden, von welchem Berge bei jeder Erledigung des Thrones der Thronfolger herabgeholt und zur Residenz gebracht wurde. Judith (oder Sague) zog nun mit einem von ihr gesammelten Heere, gegen diesen Prinzenberg, damals der Berg Damo, bemächtigte sich desselben und ließ die sämmtlichen Prinzen, 400 an der Zahl, ermorden. Auf die Nachricht von dieser Metzelei, ergriff den Kaiserhof ein furchtbarer Schrecken; derselbe flüchtete mit dem jungen Delnaad nach Schoa, während Judith sich der wehrlosen Residenz und der Krone bemächtigte und volle 40 Jahre als Kaiserin über Abessinien herrschte.

Ihr folgten 5 Kaiser ihres Stammes, mit Namen: Thatodem, Schan Sejum, Görema Sejum, Harbai und Marari. Nach der Regierung des Marari kam sodann eine andere Dynastie an das Ruder, welche gleichfalls aus Lasta stammte und nicht dem altäthiopischen Kaisergeschlechte angehörte, aber nicht jüdisch, sondern christlich war. Der letzte Kaiser dieser Dynastie hat gegen das Jahr 1260 seine Herrschaft freiwillig den Icuni Amlac, Nachkommen des Delnaad, abgetreten.

Nach Bruce haben demnach mit Einschluß des Sague nur 6 jüdische Kaiser über Abessinien regiert, sodaß die jüdische Oberherrschaft vielleicht 150 Jahre gedauert haben mag, während sie sonst auf 350 bis 400 Jahre, von dem Ende des 9ten bis

gegen die zweite Hälfte des 13ten Jahrhunderts angenommen wird.

Aber auch nach Bruce wurde die jüdische Dynastie nicht vollständig beseitigt, vielmehr behielt sie ihr altes Königreich in der Provinz Semién, wo sie, durch die unzugänglichen Gebirge des Landes und die Tapferkeit ihrer jüdischen Unterthanen geschützt, noch viele Jahrhunderte ihre Herrschaft aufrecht erhielt.

Die Angabe des Bruce, daß die jüdischen Kaiser nicht bis zu der Wiederherstellung der alten Kaiserdynastie durch Jcuni Amlac geherrscht haben, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich. Unter den von Rüppell aufgeführten Kaisern des Interregnums kommt auch Lalibela vor, dem die Errichtung der eigenthümlichen christlichen Felsenkirchen Abessiniens zugeschrieben wird und der sogar als christlicher Heiliger gilt. Auch wäre der Name Jemorrahu Kristos immerhin für einen jüdischen Herrscher ein recht auffallender.

Ueber die Spezialgeschichte der jüdischen Kaiser ist leider nichts überliefert, es heißt nur in den Chroniken, daß während dieser ganzen Periode fortwährend Anarchie, Unterdrückung und Gräuel aller Art geherrscht hätten.

Einen wichtigen Anhaltspunkt dafür, daß die Juden im 9ten Jahrhundert eine sehr ausgedehnte Macht besessen, während dieselben im 12ten Jahrhundert bereits beschränkt, aber immer noch ihren Feinden furchtbar gewesen sei, finden wir in zwei jüdischen, aus jenen Zeiten stammenden Schriften, welche bisher in dieser Hinsicht, wenigstens in jüdischen Kreisen, zu wenig Beachtung gefunden haben [1]).

---

[1]) In einem von mir in dem Jüdischen Literaturblatte pro 1877 Nr. 40 bis 43 veröffentlichten Aufsatze habe ich die Ansicht, daß in dem Sepher Eldad Hadani und in dem Itinerarium des R. Benjamin von Tudela von den Falaschas die Rede sei, ausgesprochen und näher zu begründen gesucht, und muß ich auf diesen Aufsatz verweisen.

Der Abenteurer Eldad Hadani erzählte gegen das Ende des 9ten Jahrhunderts den jüdischen Gemeinden Spaniens und Nordafrikas von dem Verbleiben der verloren geglaubten zehn Stämme. Von diesen versetzt er vier, nämlich Dan, Naphtali, Gad und Ascher in das ferne Land Kusch, unter welchem Namen man in jener Zeit nur Abessinien verstand. Er hat seine Erzählung mit vielen Fabeln ausgeschmückt, aber ihr Kern beruhte auf Wahrheit. Er läßt zuerst den Stamm Dan von Palästina nach Abessinien auswandern, und zwar schon zur Zeit des ersten Jerobeam. Die 3 übrigen Stämme folgen später und begründen zusammen mit den Daniten in Abessinien ein gewaltiges Reich, nachdem sie die Eingeborenen unterjocht hatten. Sie treiben Ackerbau und Viehzucht, sind aber dabei außerordentlich kriegerisch und leben mit ihren Nachbarn in steter Fehde. Ihren Oberrichter nennt Eldad, Abdin (עבדין), ihren König, Usiel Sohn Michaels aus dem Stamme Ascher, der ein geordnetes Kriegsheer von 480,000 Mann unter 4000 Fähnlein — je 120,000 Mann und 1000 Fahnen aus jedem Stamme — in das Feld stellen kann. Als die hauptsächlichsten Feinde dieser israelitischen Stämme nennt Eldad [1]): die menschenfresserischen Romrom im nordöstlichen Abessinien zwischen dem Marebflusse und dem rothen Meere, die im Südwesten wohnenden Agaus von Damot, die Bewohner der altabessinischen Hauptstädte Koga und Djarmi und endlich die Könige von Schoa in Tegulat. Waren nun wirklich die Juden Nachbaren aller dieser Feinde, so mußte sich ihre Herrschaft über einen sehr großen Theil Abessiniens erstrecken. Ja, eine ihrer Kolonien versetzt Eldad sogar an die Ufer des fern im Südwesten fließenden Sobatflusses (Sobation oder Sam-

[1]) Ueber die von Eldad aufgeführten Völkerschaften (Königreiche) mit denen die 4 Stämme in Kusch Krieg führen, sowie über den Fluß Sabbation (Sambation) verweise ich auf meinen in der vorhergehenden Note erwähnten Aufsatz.

bation), auf welchen er die zu seinen Zeiten schon alte Mähr von dem Sabbathfluſſe bezieht, der während der Wochentage wüthe und brauſe und am Sabbath ruhe. Er bringt dieſe jüdiſche Niederlaſſung in Verbindung mit der gleichfalls alten Sage von den Kindern Moſes und beſchreibt deren frommes Leben in einer Weiſe, daß man verſucht iſt, an eine Kolonie jüdiſcher Naſiräer zu denken, wie ſie heute noch bei den Falaſchas vorkommen. Er vindizirt allerdings ſeinen vier jüdiſchen Stämmen die den jetzigen Falaſchas abhanden gekommene Kenntniß der hebräiſchen Sprache [1]), aber im Uebrigen wußten auch jene wie dieſe nichts vom Talmud und der mündlichen Lehre, beriefen ſich vielmehr außer der Thora nur auf einige wenige Ueberlieferungen, welche ſie direct auf Moſes zurückführten.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Nach Ludolf: Historia Aethiopica hätten die Falaſchas im 17ten Jahrhundert noch das Hebräiſche und zwar den talmudiſchen (ſyriſchen) Dialect verſtanden und geſprochen.

Die Religionsphiloſophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Philoſophie der Araber.

(Fortſetzung.)

Auch unſer Philoſoph bekennt ſich zu dieſer Theorie von den Mittelweſen oder ſekundären Geiſtern und wie gewöhnlich ſind auch die von ihm beigebrachten Beweiſe für die Exiſtenz ſolcher Weſen größtentheils den Schriften Alfarabi's und Ibn-Sîna's entlehnt. A. b. D. geht aber, nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung, mehr auf die pſychologiſche Seite ihrer Beweisführung ein, während er die aus den Bewegungen der Himmelskörper abgeleiteten Beweiſe für die Exiſtenz der ſekundären Geiſter, die er jedoch gleichfalls als zwingend anerkennt, weniger berückſichtigen will [1]).

Das Daſein ſinnlich wahrnehmbarer oder körperlicher Weſen, ſo beginnt A. b. D. das zweite Kapitel der dem vierten Glaubensſatz gewidmeten Abhandlung [2]), iſt für den Menſchen nicht ſchwer zu beweiſen, denn als einem vorwiegend körperlichen Weſen fehlt es dem Menſchen auch nicht an Analogieen zwiſchen ſeinem eigenen Daſein und dem anderer körperlicher Weſen. Größere Schwierigkeiten bietet jedoch der Beweis für das Daſein immaterieller Weſen, weil uns für dieſe die Sinnenwelt keine Analogie an die Hand giebt [3]). Dennoch aber ſind wir in der

---

[1]) Em. Ram. S. 60 Text, deutſche Ueberſ. S. 76.

[2]) Daſ. S. 58 Text, deutſche Ueberſ. S. 74.

[3]) Die Worte, mit welchen A. b. D. dieſe Auseinanderſetzung beginnt,

maßen durch eine göttliche Eingebung die Kenntniß und den Gebrauch der ſogenannten erſten Wahrheiten[1]), die in ihrer unmittelbarer Gewißheit eines Beweiſes für ihre Richtigkeit weder bedürftig noch fähig ſind. Solche Wahrheiten ſind z. B. der Satz, daß das Ganze größer ſei als jeder ſeiner Theile, nach welchem wir ſchon das Kind, indem es von einem ihm angenehmen Gegenſtande mehr verlangt, handeln ſehen, der Satz des Widerſpruchs und der vom ausgeſchloſſenen Dritten. Dieſe Sätze bilden die Grundlage aller unſerer Erkenntniſſe, von der aus wir, durch die Ergebniſſe einer geſicherten Erfahrung und durch Denkoperationen zu immer höheren Erkenntniſſen fortſchreitend, zuletzt ſogar in den Beſitz der Wiſſenſchaft, der Mathematik. Naturkunde und Metaphyſik gelangen. Der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Vernunfterkennens iſt aber eine Bewegung, die, wie jede Bewegung, mit Nothwendigkeit auf einen Urheber zurückweiſt. Der Urheber dieſer Bewegung muß jedoch, nach einem bereits mehrfach erläuterten Satze der Bewegungstheorie, diejenige Vernunfterkenntniß, die durch ihn von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeführt werden ſoll, auch ſelber in Wirklichkeit beſitzen, und wenn er noch dazu als der letzte Urheber der Bewegung angeſehen werden ſoll, ſo kann er dieſe Vernunfterkenntniß nicht von einem Anderen empfangen, ſondern muß ſie von Urbeginn an ſelber beſeſſen haben. Man kann das Verhältniß dieſer die menſchliche Vernunfterkenntniß bewirkenden höheren Vernunft zur Vernunft des Menſchen mit dem Verhältniß des Lichtes zur Sehkraft vergleichen. Wie die Sehkraft ſo

[1]) Em. Ram. S. 37 Text, deutſche Ueberſ. S. 47; daſ. S. 57 Text, deutſche Ueberſ. S. 73; daſ. S. 60 Text, deutſche Ueberſ. S. 76. An der erſten Stelle heißt es geradezu: ואחר כן יגיעו לו בהערה אלהית הידיעות הראשונות. Dieſe Anſicht über die Erlangung und unmittelbare Gewißheit der „erſten Wahrheiten“ geht auf Ariſtoteles zurück; vgl. Zeller. Philoſ. d. Griechen II, 2 Abth. S. 170, 173. Vergleiche auch: Encyclopädie der lauteren Brüder, Dieterici, Die Logik und Pſychologie der Araber S. 69.

Freilich kommt hier erſt noch die Thätigkeit des Werkmeiſters hinzu, der die ihm vorſchwebende geiſtige Form in einem vorhandenen Stoffe zur Wirklichkeit bringt. Denken wir uns aber einen Werkmeiſter, der durch ſein Weſen die Fähigkeit beſäße, ein in ſeinem Geiſte exiſtirendes Bild, ſobald er das dazu erforderliche Material bereit hat und alle ſonſtigen Bedingungen erfüllt ſind, ohne Aufwendung körperlicher Kräfte und ohne an die Zeitfolge gebunden zu ſein, ſondern mit einem Schlage in die Wirklichkeit überzuführen [1]), dann haben wir eine vollkommen entſprechende Analogie dafür, wie wir uns das Herabſtrömen der Formen aus den immateriellen Subſtanzen auf die dazu qualificirten Körper zu denken haben [2]).

Damit wäre aber zunächſt nur die Denkbarkeit oder Möglichkeit ſolcher reingeiſtiger Subſtanzen nachgewieſen. A. b. D. ſchreitet daher nach dieſer Erörterung zur Darlegung des, ſchon früher von ihm eingeleiteten, Beweiſes auch für das wirkliche Daſein der ſekundären Geiſter oder Mittelweſen. Die menſchliche Seele, ſagt unſer Philoſoph, beſitzt zwar von ihrer Entſtehung an die Fähigkeit, Vernunfterkenntniſſe zu erlangen, allein in Wirkſamkeit tritt dieſe Fähigkeit nur allmälig und ſchrittweiſe. Der Menſch, bei ſeiner Geburt jeder Vernunfterkenntniß baar, erlangt zuerſt ganz unabhängig von aller Erfahrung gewiſſer-

---

iſt eine einfache geiſtige Subſtanz, in welcher die Formen von allem Vorhandenen weder gehäuft noch gedrängt, gerade ſo liegen, wie in der Seele des Werkmeiſters die Formen ſeiner Arbeit, bevor er ſie in der Materie ausführt, ſich vorfinden".

[1]) Vgl. Encyclopädie der lauteren Brüder, Dieterici, Die Weltſeele, S. 39: „Die Vernunft ergießt dieſe Form auf die Allſeele zeitlos, mit einem Stoß, ſowie die Sonne ihr Licht auf den Mond ausſchüttet".

[2]) Wir haben dieſe Entwicklung mit Hinweglaſſung der epiſodiſchen Bemerkungen, wie ſie A. b. D. einzuflechten liebt, vollſtändig wiedergegeben, weil ſich unſeres Wiſſens eine mit gleicher Klarheit ausgeführte Darſtellung dieſer für die Kenntniß der arabiſchen und jüdiſchen Philoſophie ſo wichtigen Theorie kaum noch anderswo finden dürfte.

maßen durch eine göttliche Eingebung die Kenntniß und den Gebrauch der ſogenannten erſten Wahrheiten[1]), die in ihrer unmittelbarer Gewißheit eines Beweiſes für ihre Richtigkeit weder bedürftig noch fähig ſind. Solche Wahrheiten ſind z. B. der Satz, daß das Ganze größer ſei als jeder ſeiner Theile, nach welchem wir ſchon das Kind, indem es von einem ihm angenehmen Gegenſtande mehr verlangt, handeln ſehen, der Satz des Widerſpruchs und der vom ausgeſchloſſenen Dritten. Dieſe Sätze bilden die Grundlage aller unſerer Erkenntniſſe, von der aus wir, durch die Ergebniſſe einer geſicherten Erfahrung und durch Denkoperationen zu immer höheren Erkenntniſſen fortſchreitend, zuletzt ſogar in den Beſitz der Wiſſenſchaft, der Mathematik. Naturkunde und Metaphyſik gelangen. Der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Vernunfterkennens iſt aber eine Bewegung, die, wie jede Bewegung, mit Nothwendigkeit auf einen Urheber zurückweiſt. Der Urheber dieſer Bewegung muß jedoch, nach einem bereits mehrfach erläuterten Satze der Bewegungstheorie, diejenige Vernunfterkenntniß, die durch ihn von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeführt werden ſoll, auch ſelber in Wirklichkeit beſitzen, und wenn er noch dazu als der letzte Urheber der Bewegung angeſehen werden ſoll, ſo kann er dieſe Vernunfterkenntniß nicht von einem Anderen empfangen, ſondern muß ſie von Urbeginn an ſelber beſeſſen haben. Man kann das Verhältniß dieſer die menſchliche Vernunfterkenntniß bewirkenden höheren Vernunft zur Vernunft des Menſchen mit dem Verhältniß des Lichtes zur Sehkraft vergleichen. Wie die Sehkraft ſo

[1]) Em. Ram. S. 37 Text, deutſche Ueberſ. S. 47; daſ. S. 57 Text, deutſche Ueberſ. S. 73; daſ. S. 60 Text, deutſche Ueberſ. S. 76. An der erſten Stelle heißt es geradezu: ואשר כן יגיעו לו בהערה אלהית הידיעות הראשונות. Dieſe Anſicht über die Erlangung und unmittelbare Gewißheit der „erſten Wahrheiten" geht auf Ariſtoteles zurück; vgl. Zeller. Philoſ. d. Griechen II, 2 Abth. S. 170, 173. Vergleiche auch: Encyclopädie der lauteren Brüder, Dieterici, Die Logik und Pſychologie der Araber S. 69.

lange, als das Licht nicht zu ihr gelangt iſt, nur der Möglichkeit nach exiſtirt und erſt durch Vermittelung des Lichtes in Wirkſamkeit tritt, ſo wird auch die zuerſt nur der Möglichkeit nach exiſtirende Vernunft des Menſchen erſt durch die wirkende Vernunft zur Wirklichkeit gebracht [1]). Das von Urbeginn an als „wirkende Vernunft“ exiſtirende Weſen muß aber wie die menſchliche Seele, nur noch in viel höherem Maaße, eine immaterielle Subſtanz ſein, und es kann zwiſchen ihm und den materiellen Dingen keinerlei unmittelbare Verbindung angenommen werden. Von ſeiner reinen Geiſtigkeit führt dies Weſen den Namen einer einfachen Subſtanz, in Rückſicht auf die Beſchaffenheit ſeiner eigenen Vernunft den einer wirklichen (שכל בפועל) und von ſeiner Einwirkung auf die menſchliche Vernunft den einer wirkenden Vernunft (שכל פועל). Es liegt aber auch für den Gläubigen durchaus kein religiöſes Bedenken

---

[1]) Em. Ram. S. 60 Text: כי אנחנו כבר ביארנו במופת מציאות עצם שכלי, נפרד מדרגותו מן הנפשות האנושיות מדרגת האור מן הראות, כי הראות, כל זמן שלא יגיע האור עליו, יהיה ראות בכח, וכאשר הגיע שמו ראות בפועל, כן הנפש האנושית תהיה יודעת בכח, ואחר תהיה לה החכמה בפועל מעצם יוציאנה מן הכח אל הפועל. Dieſer Vergleich iſt dem Alfarabi entlehnt, der ihn Principia (Sepher Haaſſiph ed. Philipowsky. Leipz. 1849, S. 5 ſo ausdrückt: "חס השכל הפועל מן האדם יחס השמש מן הראות, כמו שהשמש יתן לראות האור וישוב הראות באור אשר קבל מן השמש רואה בפועל אחר שהיה רואה בכח וגו', כן השכל הפועל יקנה לאדם דבר ירשמהו בכח המדברת, יחס הדבר הזה מן הנפש המדברת יחס האור מן הראות. Vgl. auch Dukes שירי שלמה, Beilage S. IX.; derſ. Philoſophiſches aus dem zehnten Jahrhundert S. 89. In der Encyclopädie der lauteren Brüder wird durch einen ähnlichen Vergleich das Verhältniß Gottes zur wirkenden Vernunft und der wirkenden Vernunft zur menſchlichen Seele erläutert, Dieterici, Die Anthropologie der Araber. S. 46: „Auch kann man das Verhältniß der Vernunft zum Schöpfer mit dem Verhältniß des Sonnenlichts zur Sonne vergleichen, das der Seele zur Vernunft aber mit dem des Mondſtrahls zum Sonnenlicht, denn wie der Mond ſich vom Strahl der Sonne mit einem Licht anfüllt, das dem Strahl des Sonnenlichts gleicht, ſo gleichen auch die Thaten der Seele, wenn ſie den Erguß der Vernunft annimmt, und ſich damit zu vervollkommnen ſucht, den Thaten der Vernunft“.

gegen die Annahme eines ſolchen, von den Philoſophen als exiſtirend nachgewieſenen, Weſens vor [1]). Wer ſich durch die Namensverſchiedenheit nicht täuſchen läßt, der muß die vollkommene Identität dieſes Weſens mit demjenigen anerkennen, das die Bekenner der Schrift wie des Korans als „heiligen Geiſt", letztere auch als „wahrhaften Geiſt" bezeichnen [2]).

In demſelben Verhältniß, in welchem die wirkende Vernunft zu der menſchlichen Seele ſteht, ſtehen aber auch die anderen einfachen Subſtanzen zu den Seelen der Himmelskörper. In den Bewegungen der Himmelskörper iſt nämlich neben der Veränderlichkeit ihrer Richtung doch auch eine gewiſſe Beſtändigkeit und Stetigkeit der Bewegung nicht zu verkennen. Wie aber der Wechſel und die Unbeſtändigkeit in der Entwicklung des Menſchen und in ſeinen Willensbewegungen dem Einfluß der menſchlichen Seele, ihre Stetigkeit und Beſtändigkeit hingegen dem Einfluß der „wirkenden Vernunft" zuzuſchreiben iſt, ſo muß auch in den Bewegungen der Himmelskorper der Wechſel und die Veränderung als eine Wirkung ihrer eigenen, mit der Schranke der Möglichkeit behafteten, Seelen, die Stetigkeit derſelben aber als eine Wirkung der einfachen Subſtanzen, der über die Schranken der Materie und der Möglichkeit erhabenen Geiſter betrachtet werden [3]).

---

[1]) Als Schriftbeleg für das Daſein der „wirkenden Vernunft" oder des שכל הפועל führt A. b. D. (S. 68 Text, deutſche Ueberſ. S. 85) die Schilderung der חכמה Spr. Sal. 8, 22 ffg. an. Aus den Verſen 25, 26 und 27: („Bevor die Berge eingeſenkt wurden, vor den Hügeln ward ich gezeugt. Noch hatte er nicht gemacht Erde und Fluren" u. ſ. w. „Als er den Himmel bereitete, war ich da" u. ſ. w.) will er beweiſen, daß die „wirkende Vernunft" in ihrer Weſensſtufe über den Himmelskörpern und der Erde ſtehe.

[2]) Alfarabi, Principia S. 2: והשכל הפועל הוא אשר ראוי שיאמן בו שהוא הרוח הנאמן והרוח הקדש.

[3]) Em. Ram. S. 62 Text: הנה בכאן עצמים פשוטים, יחסם אל נשמי השמים, יחס נפש האנושית אל גשם האנוש, לא ימנע עליהם השני

Die Bewegung der Himmelskörper durch die „getrennten Intelligenzen“ oder einfachen Substanzen muß jedoch, da diese

---

והתחלפות במושכליהם. וכבאן עצמים פשוטים, מדרגתם מן העצמים אשר הם לשמים כמו הנפשות, מדרגת השכל הפועל אל הנפש האנושית. Ebenso Maimonides. More II, 4 (Tibbon'sche Uebers.): עד שיהיה יחס השכל הפועל ליסודות וכל מה שיורכב מהם יחס כל שכל הנבדל המיוחד לגלגל ההוא, ויחס השכל בפועל הנמצא בנו, אשר הוא משפע השכל הפועל וכו נשיג השכל הפועל, יחס כל גלגל הנמצא בו, אשר הוא משפע הנבדל. Vgl. die historischen Nachweise bei Munk Guide II. S. 57 Anmerk. 3 ffg.

Am Schlusse des ersten Kapitels der dem vierten Glaubenssatz gewidmeten Abhandlung macht A. b. D. die Bemerkung, die Bezeichnung der die Vernunfterkenntniß im Menschen wirkenden einfachen Substanz als „wirkende Vernunft“ habe auch beim „Volke“ Aufnahme gefunden; Em. Ram. S. 58 Text: וכן קראוהו העם. Daß hier nicht von einer im Volksmunde üblichen Benennung die Rede sein könne, das versteht sich bei einer so spezifisch philsophischen Frage schon von selbst. Zum Ueberfluß weisen wir noch auf die Erörterung in dem unmittelbar sich anschließenden Schriftanhange hin, wo A. b. D. eine Erklärung dafür geben will, warum so Viele sich mit der Annahme eines solchen Wesens nicht befreunden könnten, was jedenfalls nicht gerade für die Popularität dieser Theorie spricht. Wie an dieser Stelle, so handelt es sich auch noch an mehreren anderen, wo A. b. D. sich auf die Ansichten des „Volks“ beruft, um Sätze, deren Inhalt und Fassung unverkennbar auf eine philosophische Schule und nicht auf einen Volksglauben hinweisen; vgl. S. 37, 66, 67 Text. Für einige der an diesen Stellen dem „Volke“ zugeschriebenen Ansichten ließen sich zur Noth Sätze Alfarabi's und Ibn-Sîna's als Belege beibringen, allein damit wäre noch immer die Bezeichnung derselben als Ansichten „des Volkes“ nicht erklärt, um so weniger, als ja A. b. D. gerade Alfarabi und Ibn-Sîna durchweg die eigentlichen, die „wahren Philosophen“ nennt. Das Wort עם bedeutet freilich in der philosophischen Terminologie zuweilen auch eine philosophische Sekte oder Schule, z. B. Saadia Emunoth I, XIII, S. 36: הם העם אשר עם הכחשתם המדעים כחשו המוחשות עוד, Emunoth X, S. 146: ואזכור מה שידעתי ממה שהביא כל עם לבחור העסק בכל אחד מהם לבדה כל ימיהם; allein nur dann, wenn es durch das Vorangehende oder Folgende zu einer bestimmten Ansicht in Beziehung gesetzt wird, an den oben angeführten Stellen unseres Buches aber kann das Wort nur die gewöhnliche Bedeutung: „Volk“ haben.

Wir glauben jedoch den Nachweis führen zu können, daß unter dem „Volke“ an allen diesen Stellen die aus Maimonides, Schahrestâni u. a. bekannte Sekte der Szâbia zu verstehen sei. Die so seltsame Bezeichnung derselben als „Volk“ schlechtweg ließe sich, wenn sie nicht in einem dem Uebersetzer zur Last fallenden Mißverständniß ihren Ursprung hat, damit

vermöge ihrer reinen Wirklichkeit selber jeder Art von Bewegung unzugänglich sind, in der Weise gedacht werden, daß ihre Seelen,

---

rechtfertigen, daß bei den Arabern in der That vielfach von dem „Volke" der Szâbia die Rede war. So werden auch in der Disputation zwischen Sabäern und Rechtgläubigen bei Schahreſtâni die Szâbia von den Rechtgläubigen als „Volk der Szâbia" angeredet, Schahreſtâni II, S. 18, 32, 93 u. a. Wie jedoch Chwolsohn (Die Sſabier und der Sſabismus. Petersburg 1856. 2 Bde.) nachgewieſen hat, iſt unter den, bei ſpäteren muhammedaniſchen Schriftſtellern erwähnten, Szabiern nicht die im Koran mit dieſem Namen belegte Sekte der babyloniſchen Mendaïten oder Johannischriſten zu verſtehen (Sure II, 59: „Hingegen werden die Gläubigen, ſie mögen Juden, Chriſten oder Szabier ſein" u. ſ. w.; Sure V, 73; Sure XXII, 17: „Wahrlich am Tage der Auferſtehung wird Gott zwiſchen den Gläubigen, den Juden, Szabiern, Chriſten, Magiern und Polytheiſten unterſcheiden"); man muß vielmehr bei dieſen Szabiern entweder an die ſyriſchen Heiden in Harrân denken, die im neunten Jahrhundert, um der Verfolgung durch den Chalîfen el-Mâmûn zu entgehen, dieſen Namen angenommen haben (Chwolsohn I, 139), oder, wo von ſpekulativen Religionslehren der „Szabier" die Rede iſt, „an die neuplatoniſche Auffaſſung des Heidenthums von Seiten der heidniſchen Gelehrten in Meſopotamien zur Zeit des Chalîfat's".

Als die Hauptquellen fur unſere Kenntniß der religionsphiloſophiſchen Anſichten der ſogenannten Szabier wurden bisher erſtens Schahreſtâni's Bericht über dieſelben (II, 4—60) und dann die Darſtellung der ſabäiſchen Lehren bei Maimonides (More I, 63, 71; III, 29, 30, 32, 37, 45—49 u. a. O.) angeſehen. Wie Chwolsohn (1, 681) zeigt, ſind jedoch in dem Berichte Schahreſtâni's die Lehren der ſzabiſchen Religionsphiloſophie ſchon vom muhammedaniſchen Geſichtspunkte aufgefaßt und die Angaben Schahreſtâni's daher nur mit Vorſicht zu benutzen. Die Disputation zwiſchen „Sabäern und Rechtgläubigen" bei Schahreſt. iſt jedenfalls keine hiſtoriſche Quelle im ſtrengen Sinne, denn, wie wir bereits bemerkt haben (Monatsſchrift Jahrg. 1878. S. 207), wird in derſelben, allerdings von den Rechtgläubigen, u. A. ſchon die ganze Pſychologie Ibn-Sîna's vorgetragen. Immerhin aber hat Schahreſtâni in ſeiner Darſtellung doch eine beſtimmte Sekte, die harrâniſche Szâbia, im Auge und hat ſeine Nachrichten über dieſelbe zum Theil aus guten, hiſtoriſchen Quellen geſchöpft. Die Darſtellung des Maimonides hingegen erweiſt ſich bei genauerer Unterſuchung als werthlos für die Kenntniß der Religionsphiloſophie der harrâniſchen Szâbia, da Maimonides unter dem Szabismus nicht eine beſtimmte Sekte oder philoſophiſche Schule, ſondern das Heidenthum überhaupt verſteht und daher die Anſichten der Szabier weniger nach hiſtoriſchen Quellen als nach ſeiner Auffaſſung der heidniſchen Religionsanſchauungen wiedergiebt (Chwolsohn I, 689).

von einer Sehnſucht nach der jenen erhabenen Weſen innewohnenden Vollkommenheit ergriffen, ihnen gleich zu werden ſich

---

Wenn unſere Vermuthung, daß die philoſophiſchen Anſichten des „Volkes" bei A. b. D. der Religionsphiloſophie der Szâbia entnommen ſeien, gegründet iſt, ſo würden wir in denſelben ein werthvolles Mittel zur Kontrole der anderweitigen Berichte über dieſe Sekte beſitzen. Indem wir uns die Identificirung der einzelnen von A. b. D. angeführten Lehren des „Volkes" mit den ihnen entſprechenden Anſichten der Szâbia für die betreffenden Stellen vorbehalten, wollen wir hier nur noch den Quellennachweis für die Lehre von der „wirkenden Vernunft" und einer anderen Em. Ram. S. 37 angeführten Anſicht zu führen verſuchen.

Was A. b. D. als die Funktion der „wirkenden Vernunft" bezeichnet, wird in der Lehre der Szâbia nach Schahreſtâni's Darſtellung dem „erſten Geiſt" und den „geiſtigen Weſen" überhaupt, d. h. den aus Gott emanirten einfachen Subſtanzen zugeſchrieben. Wir verweiſen unter den zahlreichen Belegſtellen z. B. auf Schahreſt. II, 13, wo von den geiſtigen Weſen geſagt wird, daß ſie der Wirklichkeit und nicht nur dem Vermögen nach vollkommene, keinen Mangel in ſich ſchließende Exiſtenzen ſeien. „Dasjenige aber, was von dem Vermögen zur Wirklichkeit überführt, muß eine Sache der Wirklichkeit nach ſein und anderen Weſens als dasjenige, was jenes Uebergangs bedarf, denn was dem Vermögen nach da iſt, geht nicht durch ſein Weſen von dem Vermögen zur Wirklichkeit fort", u. ſ. w. Dieſe Lehre der Szâbia wird auch von Ibn-Sîna in ſeinem (handſchriftlichen) Dorr-el-Netzîm (Mſcpt. der Leidner Bibliothek Nr. 1937, angeführt von Chwolſohn II, 512) erwähnt. „Zu ihnen (d. i. zu denen, welche der Spekulation zugethan ſind) gehören die Szâbier" u. ſ. w. „Zu ihnen gehören die Ḥunafâ, die Anhänger der geiſtigen Weſen, d. h. der Leiter der Sterne in den Sphären. Sie leiten ſich von der Religion Abraham's her und geben vor, daß dieſer zu den Ihrigen gehörte. Sie behaupten, daß es unter den geiſtigen Weſen ſolche giebt, welche dem Vermögen nach exiſtirend und eines Hervorbringers (aus dem Zuſtand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit) bedürftig ſind und daß die Intelligenzen einer der höheren Stufen nach jenen angehören". (Vgl. Chwolſohn II, 747). Danach könnte A. b. D. vielleicht ſeine Kenntniß der ſzabiſchen Lehre aus den Schriften Ibn-Sîna's geſchöpft haben, obſchon uns weitere Aeußerungen Ibn-Sîna's über den Szâbismus nicht erhalten ſind. Wir bemerken jedoch, daß auch die lauteren Brüder ſich zu der Theorie von den geiſtigen Mittelweſen oder einfachen Subſtanzen bekannten und das oberſte dieſer Weſen, die erſte Emanation aus Gott, die „ſchaffende" oder wirkende Vernunft nannten; Dieterici, Weltſeele. S. 24. Derſelbe, Logik und Pſychologie S. 15, 26 u. a. Möglich wäre es daher, da auch die anderen Anſichten des „Volkes" ſich zum Theil bei den lauteren Brüdern wieder-

beſtreben. In den getrennten Intelligenzen wird dadurch ebenſo wenig eine Veränderung oder Bewegung erzeugt, als in dem Geliebten durch die Sehnſucht des Liebenden an ſich eine Bewegung hervorgebracht wird. So ſagt auch Salomo ibn Gebirol in einem ſeiner Gedichte: „Und ſein Weſen jenem gleichzumachen ſtrebt er, wie nach dem Freund der Sehnſuchtsvolle ſchmachtet“ [1]).

---

finden und dieſe bekanntlich eine ordensähnliche Geſellſchaft bildeten, daß A. b. D. mit dem „Volke“ die lauteren Brüder meint. Freilich weichen die Anſichten der lauteren Brüder auch wieder von den bei A. b. D. angeführten in manchen Stücken ab; ſo findet ſich z. B. in der Darſtellung A. b. D.'s Nichts der „Allſeele“ der l. Br. Analoges.

An einer früheren Stelle hatte A. b. D. eine Anſicht des „Volkes“ über die verſchiedenen Stadien der menſchlichen Vernunfterkenntniß angeführt, Em. Ram. S. 37 Text: וכבר הסכימו העם לקרא שכל האדם קודם הניע הראשונה, אליו: שכל בכח, ולקרא אותו אחר הניע לו הראשונה: שכל בפועל, ולקרא אותו אחר הניע לו התכונה: שכל נקנה. Daß auch die Szâbia ſich zu dieſer Anſicht bekannten, geht aus Schahreſt. II. S. 21 hervor: „Und ihr (der geiſtigen Weſen) Wiſſen iſt ein univerſelles, während das Wiſſen der Körperweſen ein partielles iſt, ihr Wiſſen iſt ein thätiges, während das Wiſſen der Körperweſen ein paſſives iſt, ihr Wiſſen iſt ein durch die Naturanlage gegebenes, während das Wiſſen der Körperweſen ein erworbenes iſt“; vgl. daſ. S. 32; S. 56. An der letztangeführten Stelle werden die Beziehungen der „hyliſchen“ (d. i. potentiellen), „wirkenden“ und „erworbenen“ Vernunft zueinander weitläufig erörtert, freilich von den Rechtgläubigen, jedoch ſo, als ob auch die Szâbia dieſer Eintheilung zuſtimmten. Die Unterſcheidung zwiſchen potentieller und wirklicher Vernunft findet ſich auch bei den lauteren Brüdern, vgl. z. B. Dieterici. Die Anthropologie. S. 129, und ebenſo die zwiſchen der von Natur eingegebenen und der erworbenen Erkenntniß, Dieterici. Die Philoſophie der Araber im X. Jahrhundert, Einleitung und Makrokosmus. S. 173, wo jedoch die von Natur eingegebene Erkenntniß nicht, wie Dieterici glaubt, auf die menſchliche Vernunft, ſondern auf die Vernunft als erſte Emanation zu beziehen iſt.

[1]) Em. Ram. S. 61 Text: ועל זה האופן חשבו שהיה הכעת אלה העצמים הנבדלים לעצמי השמים, רצוני על צד תשוקת המתנועע להדמות במניע, לא על צד הדבעות, אשר כאשר הניעם המניע, היה הוא ג"כ מתנועע, אבל כמו שהתשוק על דרך משל, כאשר הרגיש שלמות התשוק ותתנועע מבלי שיתנועע התשוק כלל ולא ישתנה, וזה הענין סדרו ר' שלמה אבן גבירול ז"ל ואמר: והוא נכסף לשומו יש כמו יש כמו תשוק אשר נכסף לחדו. Hier, wo er ſeiner zuſtimmend Erwähnung thut, nennt A. b. D. Gebirol auch das einzige Mal mit ſeinem vollen Namen. Daſſelbe Bild findet ſich übrigens auch Mekor Chajim V, §. 48,

Daß aber außer der „wirkenden Vernunft" noch andere „getrennte Intelligenzen" exiſtiren, ergiebt ſich ſchon als eine logiſche Konſequenz aus dem ſtrenggefaßten Begriff der Einheit Gottes. Wollte man nämlich Gott als den unmittelbaren Urheber der Vielheit der exiſtirenden Dinge und ihrer phyſiſchen wie ethiſchen Gegenſätze anſehen, ſo würde dadurch die Vielheit und der Gegenſatz in das Weſen Gottes ſelbſt hineingetragen und ſomit der Begriff der Einheit Gottes aufgehoben werden, da ja, nach dem bekannten ariſtoteliſchen Satze, was nicht in der Urſache enthalten iſt, auch in der Wirkung nicht enthalten ſein kann. Gemäß der abſoluten Einheit des göttlichen Weſens darf als unmittelbare Schöpfung Gottes nur ein einziges Weſen angenommen werden; mit der Verwerfung der Mittelweſen wäre daher eine befriedigende Welterklärung geradezu undenkbar [1]).

Bis zu dieſem Punkte findet unſer Philoſoph die vorgetragene Theorie in völliger Uebereinſtimmung ſowohl mit ſeiner eigenen Überzeugung wie mit dem Geiſte der heiligen Schrift; und er ſteht daher nicht an, dieſelbe mit uneingeſchränkter Zuſtimmung auch als ſeine eigene Anſicht zu bekennen [2]). Den weiteren Ausführungen dieſer Theorie gegenüber verhält A. b. D. ſich jedoch kritiſcher, er iſt ſich bewußt, an der Grenze angelangt zu ſein, wo an die Stelle des ſicheren Wiſſens nur vage Vermuthungen treten. Es handelt ſich nämlich im Weiteren um die von den Philoſophen gegebenen Erklärungen über die Art und Weiſe, wie wir uns die Emanation der getrennten Intelligenzen aus

---

vgl. Ariſtot. Metaph. XII, 7. 1072, a, 26: *τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα.* Daſ. b, 3: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ.*

[1]) Em. Ram. S. 63 Text, deutſche Ueberſ. S. 79.

[2]) Daſ. S. 62 Text, deutſche Ueberſ. S. 78, Schluß des zweiten Kapitels des vierten Glaubensſatzes.

Gott und den Einfluß derſelben auf die Geſtirne und die ſublunariſche Welt zu denken haben. Mit der von den Philoſophen angenommenen *Stufenreihe* der Intelligenzen und der Erklärung der einzelnen durch dieſelben bewirkten Schöpfungsakte könnte A. b. D. ſich allenfalls noch befreunden, da die Schrift dieſen Annahmen nicht widerſpreche und die Beweiſe für dieſelben nicht unzutreffend wären. Allein die Darſtellung des *wirklichen Hergangs* der einzelnen Emanationen und die daraus gezogenen Schlußfolgerungen ſeien ohne genügende Beweisgründe aufgeſtellt und unſer Philoſoph erklärt ſie daher für unannehmbar. Die menſchliche Vernunft, meint er, ſollte ſich überhaupt eines Urtheils über dieſe die Grenzen ihrer Erkenntnißfähigkeit überſteigenden Dinge enthalten, er wenigſtens, von ſeinem jüdiſch-religiöſen Standpunkte aus, ſei ſich der Grenzen ſeiner Einſicht bewußt und darum verzichte er darauf, über dieſe Dinge eine *eigene* Meinung zu äußern [1]). Nach dieſer Erklärung hat die weitere Ausführung der Emanationstheorie bei A. b. D. allerdings nur noch ein hiſtoriſches Intereſſe für uns, inſofern ſie geeignet iſt, unſere Kenntniß der einſchlägigen Anſichten der arabiſchen Philoſophen zu erweitern. Nach dieſer Richtung hin wird dieſelbe aber in der That für uns nicht unbelehrend ſein.

Dem Begriff der Einheit des göttlichen Weſens entſprechend kann, wie bereits bemerkt, als unmittelbare Schöpfung nur ein einziges Weſen aus Gott hervorgegangen ſein. Dieſer erſten Emanation aber wird, da ſie aus der abſoluten Einheit Gottes hervorgegangen iſt, das Attribut der Einheit gleichfalls zukommen, nur nicht mehr in einem ſo abſoluten Sinne wie Gott ſelber. Bei Gott nämlich iſt die Nothwendigkeit der Exiſtenz mit ſeinem Weſen identiſch [2]), während dieſe erſte Intelligenz

[1]) Em. Ram. S. 67 Text, deutſche Ueberſ. S. 84.
[2]) Vgl. oben S. 309.

Gott als den Urheber ihrer Exiſtenz vorausſetzt; das aber bedingt ſchon eine gewiſſe Gegenſätzlichkeit in ihrem Weſen, nämlich die zwiſchen der bloßen Möglichkeit der Exiſtenz, die ihr ihrem Weſen nach, und der Nothwendigkeit der Exiſtenz, die ihr durch ihren göttlichen Urheber zukommt [1]). Durch dieſe, unmittelbar aus Gott hervorgegangene, erſte Emanation wird nun das Schöpfungswerk weiter geführt, indem dieſelbe in Folge der in ihr vorhandenen Verſchiedenheit zwiſchen der Möglichkeit ihres Weſens und der Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz auch zwei verſchiedene Emanationen aus ſich hervorgehen läßt; und zwar emaniren aus ihr dadurch, daß ſie die Einheit des göttlichen Weſens vorſtellt, ein zweites reingeiſtiges Weſen, eine zweite Intelligenz, und dadurch, daß ſie ſich ſelber und die in ihr herrſchende Verſchiedenheit vorſtellt, die erſte Himmelsſphäre, in welcher darum auch ſchon eine Verbindung von Materie und Form, von Körper und Seele angetroffen wird. In gleicher Weiſe ſetzt ſich die Schöpfung vermittelſt der zweiten Intelligenz fort; dieſe erzeugt nämlich durch die Vorſtellung des göttlichen Weſens eine dritte Intelligenz und durch die

[1]) Bei dieſer Gelegenheit polemiſirt A. b. D. wieder gegen Gebirol. Man kann zwar, meint A. b. D., für die in der erſten Intelligenz hervortretende Verſchiedenheit zwiſchen der Nothwendigkeit der Exiſtenz und der Möglichkeit des Weſens in der zwiſchen der Möglichkeit des Stoffes und der Wirklichkeit der Form herrſchenden Verſchiedenheit eine Analogie finden; Gebirol aber habe, entweder weil er ſich ungenau ausgedrückt oder aus wirklichem Mißverſtändniß dieſe Analogie zu einer Identität erhoben und ſchon der erſten Intelligenz eine Zuſammenſetzung aus Form und Stoff zugeſchrieben. Em. Ram. S. 64 Text, deutſche Ueberſ. S. 80; vgl. S. 12 Text, deutſche Ueberſ. S. 17. Denſelben Einwand erhebt gegen Gebirol auch Albertus Magnus (Summa theologiae pars I, tract. IV, quaestio XX, Munk Mélanges S. 273 Anmerk. 1): Esse tamen in ipsis incorporalibus, in quantum facta sunt, primum subjectum, quod quasi fundamentum est eorum, quibus ad esse perfectum determinatur, quod cum materia nec idem specie nec genere est, sed similitudinem habet ad ipsum secundum proportionem.

Vorstellung ihres eigenen Wesens und des der ersten Intelligenz eine zweite Himmelssphäre. Indem so jede Emanation einer Intelligenz wieder neue Emanationen aus sich hervorgehen läßt, entfernen sich die Intelligenzen aber immer mehr und mehr von ihrem ersten Ursprung, von Gott, und je mittelbarer dadurch ihr Zusammenhang mit diesem wird, desto unvollkommener wird auch ihr Wesen; ebenso wird auch in die Himmelssphären mit der zunehmenden Zahl der Emanationen eine immer größere Verschiedenheit und Vielheit hineingetragen, da dieselben ja von den Intelligenzen durch die Vorstellung ihres eigenen Wesens und des aller ihnen übergeordneten Intelligenzen erzeugt werden [1]). Diese stufenmäßige Aufeinanderfolge von Emanationen findet jedoch bei der Mondsphäre einerseits und der „wirkenden Vernunft" andererseits ihren Abschluß. Die „wirkende Vernunft" ist die zuletzt emanirte Intelligenz, die jedoch selber weder eine Intelligenz noch eine Sphäre aus sich emaniren läßt, sie steht vielmehr einzig und allein nur noch mit der menschlichen Seele in Verbindung [2]).

---

[1]) Em. Ram. II. Hauptabschnitt, vierter Glaubenssatz, drittes Capitel S. 62—68 Text, deutsche Uebers. S. 78—87. Diese Darstellung giebt die Emanationstheorie Alfarabi's und Ibn-Sîna's genau wieder, vgl. Alfarabi, Principia (Sepher ha-Assiph) S. 3, 18 u. a.; Ibn-Sîna, Schahrest. II. S. 262 ffgd. A. b. D. citirt hier eine aristotelische Schrift ספר הנצוח, die von Alfarabi unter dem (selbstverständlich dem entsprechenden arabischen) Titel: ספר המקומות übersetzt worden sei; gemeint ist natürlich die unter dem Namen *Τοπικά* bekannte Schrift des Aristoteles, vgl. Steinschneider Al-Farabi S. 53. Die von ihm citirten Sätze sind, wie A. b. D. angiebt, dem Gebiet des „Mehr oder Minder" entnommen, womit auf Top. III, 114. b, 10 hingewiesen wird: *Ἔτι ἐκ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον κ. τ. λ.* Der Satz: כאשר היה לדבר מה תואר מה, אח"כ כל מה שהיה זה הדבר יותר רב, היה התואר לו יותר טוב, הנה לו התואר מחייב באמת, lautet bei Aristot.: *χρήσιμος δ' οὖν πρὸς ἄμφω ὁ τόπος. εἰ μὲν γὰρ ἀκολουθεῖ τῇ τοῦ ὑποκειμένου ἐπιδόσει ἡ τοῦ συμβεβηκότος ἐπίδοσις, καθάπερ εἴρηται, δῆλον ὅτι συμβέβηκεν, εἰ δὲ μὴ ἀκολουθεῖ οὐ συμβέβηκεν.*

[2]) Mit den christlichen Scholastikern des Mittelalters theilt auch Maimonides den Irrthum, die Emanationstheorie schon dem Aristoteles

Somit wäre die Emanationstheorie bis an die Grenze der ſublunariſchen Welt gelangt und es würde ſich jetzt darum handeln, ob dieſelbe auch für die Entſtehung der irdiſchen Dinge eine befriedigende Erklärung zu bieten vermöge. Wir haben jedoch bereits bei einer früheren Gelegenheit das eigenthümliche Verhalten unſeres Philoſophen der bibliſchen Schöpfungslehre gegenüber dargelegt[1]). A. b. D. hat ſeinen arabiſch-ariſtoteliſchen Lehrmeiſtern gegenüber in dieſer Beziehung nicht denſelben Muth bekundet, wie ihn ſpäter Maimonides bewieſen hat, indem er in allen über das Bereich der ſublunariſchen Welt hinausgehenden Fragen dem Ariſtoteles den Gehorſam aufkündigte und ſich ſo die Freiheit ſeines religiöſen Standpunkts auch vor dieſer höchſten philoſophiſchen Autorität zu wahren wußte[2]). Hat aber A. b. D., weil er ſich von den Lehrmeinungen der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie auch in dieſem Punkte nicht loszuſagen wagte, zwar auf eine philoſophiſche Begründung der bibliſchen Schöpfungslehre verzichtet, ſo konnte er ſich doch andererſeits der Ueberzeugung nicht verſchließen, daß eine Anerkennung der Emanationslehre ſeiner arabiſchen Vorgänger mit dem Standpunkt des Judenthums unvereinbar ſei. Wenn Gott, nachdem er die erſte Intelligenz aus ſich entlaſſen hat, an dem weiteren Verlauf der Schöpfung unbetheiligt bleibt, dieſe vielmehr einzig und allein durch die geiſtigen Intelligenzen fortgeführt wird, ſo iſt das in der That faſt einer Abdankung Gottes zu Gunſten

---

zuzuſchreiben, während dieſelbe, auf neuplatoniſcher Grundlage beruhend, erſt durch Alfarabi und Ibn-Sîna ihre Ausbildung erhielt; vgl. More II, 22, Munk Guide II, S. 174; daſ. S. 51 Anmerk. 4. Ibn-Roſchd iſt der geſchichtliche Urſprung dieſer Theorie noch bekannt, wie aus einem Citat bei Munk, Mélanges S. 360 hervorgeht. Der Kommentator Schem-Tob macht More II, 22 zur Stelle die Bemerkung, er kenne einen ſolchen Ausſpruch des Ariſtoteles nicht.

[1]) Siehe oben Monatsſchrift, Jahrg. 1878. S. 24.

[2]) More II, 22.

der geiſtigen Intelligenzen zu vergleichen. So erklärt ſich die vorſichtige Zurückhaltung, die A. b. D. in ſeiner Darſtellung der Anſichten der „Philoſophen“ über den Einfluß der Intelligenzen und Himmelsſphären auf die Entſtehung der irdiſchen Dinge beobachtet. Er mag ſich zu keiner der von den Philoſophen aufgeſtellten Schöpfungstheorieen bekennen, wenn er auch die Richtigkeit der dabei maßgebenden allgemeinen Geſichtspunkte nicht beſtreiten will.

Die Beſchaffenheit der ſublunariſchen Welt im Allgemeinen und der in ihr vorhandenen organiſchen Weſen in's Beſondere bedarf zu ihrer Erklärung in der That der Annahme von Kräften, die, ſelber außerhalb der ſublunariſchen Welt ſtehend, doch auf gewiſſe Vorgänge in derſelben, wie auf das Entſtehen und Vergehen der Organismen, einen beſtimmenden Einfluß ausüben. Ebenſo kann eine Einwirkung der Himmelskörper und ihrer Konſtellationen auf die ſublunariſche Welt nicht beſtritten werden, da uns ja die tägliche Erfahrung ſchon den Einfluß der Sonne und des Mondes auf die irdiſchen Dinge erkennen lehrt. Allein die Entſtehung der ſublunariſchen Welt in ihrer Geſammtheit, wie alles Werden und Geſchehen in ihr, mit Alfarabi und Ibn-Sîna auf den Einfluß der Himmelskörper und ihrer Konſtellationen zurückzuführen, das ſcheint unſerem Philoſophen allerdings nicht unbedenklich zu ſein. Nach dieſer Annahme ſoll nämlich die erſte, indifferenzirte Materie, die der Entſtehung aller irdiſchen Dinge und ſogar der vier Urelemente zu Grunde liegt[1]), durch die Bewegung der oberſten, der ſogenannten geraden, Sphäre

[1]) A. b. D. ſtellt bei dieſer Gelegenheit ein Schema für die im Univerſum vorhandenen Subſtanzen auf, nach welchem es ſechs verſchiedene materielle und eben ſo viele immaterielle Subſtanzen geben ſoll. Dieſe Eintheilung (Em. Ram. S. 64 Text, deutſche Ueberſ. S. 80; S. 11 Text, deutſche Ueberſ. S. 16) iſt in allen ihren Einzelheiten Alfarabi's Principia, Einleit. (Sepher ha-Aſſiph) S. 1 entlehnt.

erzeugt werden; die die Materie differenzirenden, zahllosen Formen hingegen, welchen die Einzeldinge ihre Existenz und ihre so unendlich mannigfaltigen Gestalten verdanken, sollen durch die zahllosen Komplexionen, Bewegungen und Umläufe der Himmelskörper in's Dasein gerufen werden [1]). Von Seiten des „Volkes" ist jedoch diese Theorie bestritten und für die Entstehung der sublunarischen Dinge eine andere Erklärung gegeben worden. Man kann nämlich gegen die Theorie der Philosophen in der That den Einwand geltend machen, daß sie die Entstehung der Gattungen und Arten, sowie die eine bestimmte Zeit lang währende Dauer der Existenz der einzelnen Individuen unerklärt lasse. Wenn die Bewegungen der Himmelskörper durch ihre jedesmaligen Komplexionen und Kombinationen die Vereinigung der Formen mit der ersten Materie bewirken, so dürften die durch diese Vereinigung entstehenden Gebilde gleichfalls nur von so flüchtiger Dauer sein, wie die sie erzeugenden und in jedem Augenblicke sich verschiebenden Komplexionen selbst. Da ferner die Entstehung jedes einzelnen Dinges immer wieder auf eine neue, von jeder früheren verschiedene, Komplexion zurückgeführt werden müßte, so könnten die Dinge unmöglich so bestimmte und konstante Gattungsmerkmale an sich tragen, wie wir sie in Wirklichkeit an ihnen wahrnehmen. Nach der Ansicht des „Volkes" sei daher die Emanation der Formen nicht auf die Kom-

---

1) Alfarabi, Principia S. 20: והגשמים השמימיים רבים, והם יתנועעו בסבוב סביב הארץ מינים רבים מן התנועות, וישיג כלם כח הגלגל הראשון והוא אחד, ולכן יתנועעו כלם בתנועת הגלגל הראשון, ולהם כחות אחרות יובדלו בהם ויתחלפו תנועתם. והכח אשר ישתתף בה כלל הגשם השמימיי יתחייב מאתה מציאות החמר הראשון המשותף לכל מה שתחת השמים ויתחייב מן הדברים אשר יובדלו בהם, מציאות הצורות הרבים המתחלפות בחומר הראשון וגו'. Das.: ואלו ההפכים, אשר ישנו סמיכותיהם, יתחדשו בחומר ראשון צורות מתהפכות, ויתחדשו בגשמים אשר תחת הגשם השמימיי מקרים מתהפכים ושנויים מתהפכים, וזאת היא הסבה הראשונה במתהפכים הנמצאים בחומר הראשון ובגשמים אשר תחת השמים. Ueber Ibn-Sîna vergl. Schahrest. II, 265 ffgd.

plexionen und Kombinationen der Himmelskörper, sondern auf ein geistiges Princip, und zwar auf eines der Mittelwesen zurückzuführen. Die Annahme eines solchen in sich beharrenden und keiner Veränderung unterworfenen Entstehungsprincips lasse auch die beharrende Existenz der Einzeldinge, sowie die den Formen eigenthümliche Unveränderlichkeit der Gattungsmerkmale begreiflich erscheinen, während die Vergänglichkeit der Einzeldinge und die innerhalb einer jeden Gattung hervortretende Verschiedenheit zwischen den einzelnen Individuen allerdings in den bei der Emanation der Formen, zwar nicht als Princip, aber doch gewissermaßen als Werkzeug mitwirkenden Komplexionen der Himmelskörper ihre ausreichende Erklärung fänden [1]). Durch die Bewegungen der Himmelskörper wird die erste Materie auch für die Aufnahme der Formen gleichsam vorbereitet, sodaß dieselben, wie sie von dem formenspendenden, geistigen Wesen gedacht würden, sogleich auf die zu ihrer Aufnahme bereite Materie emaniren können. Denn so muß man die Einwirkung der die Formen spendenden Intelligenz auf die sublunarische Welt sich vorstellen, daß das Denken der Formen von Seiten der Intelligenz deren Emanation auf die sublunarische Welt, d. i. die

---

[1]) An diese Auseinandersetzung knüpft A. b. D. wieder eine Polemik gegen Gebirol. Dieser habe zwar gleichfalls ein geistiges Wesen als formenspendendes Princip angenommen, er habe aber auf dieses Wesen zugleich auch die Verschiedenheit der Formen der Einzeldinge zurückgeführt, so daß eines derjenigen Wesen, die nächst Gott die einfachsten sein sollen, durch die Vereinigung der verschiedenen Formen in ihm zu einem der complicirtesten werde. Allein Gebirol hat diesem Einwande an derselben Stelle, wo er die hier von A. b. D. citirte Ansicht ausspricht, auch schon vorzubeugen gesucht. Nach seiner Vorstellung sollen nämlich die aus der Intelligenz emanirenden Formen, so lange sie in dieser selbst verharren, eine Wesenseinheit bilden und sich erst durch ihre Vereinigung mit der Materie differenziren, Mekor Chajim (Munk, Mélanges) V, 15: וכשתהיה צורת השכל תחייב הידיעה בצורת כל דבר, התחייב מזה שיהיו כל הצורות מדובקות בה קמות בה, כי כל הצורות נבראות בה, ר"ל שהן מתאחדות בעצמה התאחדות עצמית רוחנית, ועל כן היתה צורת השכל כללית וגו'

Verwirklichung der Formen in der Materie zur unmittelbaren Folge habe [1]).

[1]) Em. Ram. S. 66 Text, deutsche Uebers. S. 83; das. S. 60 Text, deutsche Uebers. S. 75. Auch die hier dargestellte Theorie des „Volkes" stimmt mit Schahrestâni's Bericht über die Lehren der Szâbia vielfach überein. Bekanntlich bildete die Lehre von den „geistigen Mittelwesen" oder Intelligenzen den eigentlichen Kernpunkt des Sabäismus. Nach der Angabe Schahrestâni's wurden die Szâbia wegen der hervorragenden Bedeutung, welche sie dieser Lehre in ihrem Systeme eingeräumt hatten, geradezu die „Anhänger der geistigen Wesen" genannt, Schahrest. II. S. 4. Ueber die Art der Einwirkung der geistigen Wesen auf die sublunarische Welt lehrten die Szâbia nach Schahrest. II. S. 6 Folgendes: „Die geistigen Wesen sind die vermittelnden Ursachen beim Hervorbringen und Schaffen, bei der Verwandlung der Dinge aus einem Zustande in den anderen und der Weiterführung der geschaffenen Dinge vom Anfang zur Vollendung, welche die Kraft von der göttlichen heiligen Majestät zu Hülfe rufen und die göttliche Gabe auf die niederen Existenzen herabströmen lassen". Das.: „Das Thun der geistigen Wesen besteht nun in der Bewegung derselben nach einer eigenthümlichen Bestimmung, damit aus ihren Bewegungen in den Naturstubstanzen und Elementen Hervorbringungen geschehen, woraus Zusammensetzungen und Mischungen unter den Zusammensetzungen entstehen, und ihnen körperliche Kräfte folgen und danach geistige Seelen zusammengesetzt werden gleich den Arten der Pflanzen und den Arten der Thiere, dann aber fänden die Einwirkungen statt, bald universelle, welche von einem universellen geistigen Wesen herkommen, bald partielle, welche von einem partiellen geistigen Wesen herkommen". Schahrest. II. S. 16: „Und der Leiter in jener (der geistigen) Welt wird nach der Lehre der Szâbia der erste Geist . . . genannt". Schahrest. II. S. 44: „Denn ihrer (der Szabier) Ansicht nach, besteht die eigentliche Schöpfung des höchsten Herrn in dem Hervorbringen der geistigen Wesen, ferner in der Ueberweisung der Dinge der höheren Welt an sie; und das den geistigen Wesen eigenthümliche Thun besteht in der Bewegung der Behausungen, ferner in der Ueberweisung der Dinge der niederen Welt an sie, gleich demjenigen, der ein Werk baut und die Haupterfordernisse der Arbeit hinstellt, nämlich den Arbeiter, den Stoff, das Werkzeug und die Form und die Arbeit den Schülern überläßt". A. b. D. hat in seiner Darstellung der Ansichten des „Volkes" wahrscheinlich die ältere Form des Sabäismus im Auge, in der die Leitung der sublunarischen Welt fast ausschließlich auf die geistigen Wesen zurückgeführt wird, während in einer späteren Entwicklungsperiode der sabäischen Lehre der Einfluß der „Behausungen", worunter die Himmelssphären zu verstehen sind (Chwolsohn II. S. 701. Anmerk. 15), mehr hervortritt, vgl. Schahrest. II. S. 37.

Elftes Kapitel.

II. Die Glaubenslehren.

E. Der fünfte Glaubensſatz: Der geſchichtliche Glaube; die Prophetie und ihre Bedingungen; über die Möglichkeit einer Abrogation der göttlichen Offenbarungen.

Im Gegenſatz zu den bisher erörterten ſpekulativen Glaubenslehren, die das jüdiſche Volk zwar gleichfalls

Neben dem Sabäismus könnte freilich auch hier wieder als Quelle für die dargeſtellte Theorie des „Volkes“ die Encyclopädie der lauteren Brüder in Frage kommen. Und in der That laſſen ſich auch in der Encyclopädie der lauteren Brüder zahlreiche Berührungspunkte mit dieſer Theorie nachweiſen, was ja bei dem unzweifelhaft neuplatoniſchen Urſprung beider Quellen ganz natürlich iſt. Gegen eine Identificirung dieſer Anſichten des „Volkes“ mit denen der lauteren Brüder ſpricht jedoch ſchon der Umſtand, daß A. b. D. der in der Darſtellung der lauteren Brüder ſo oft wiederkehrenden und in der That für deren Auffaſſung überaus bedeutſamen Analogie der verſchiedenen Emanationen aus Gott mit dem Hervorgehen der Zahlen aus der Eins (Dieterici. Die Lehre von der Weltſeele S. 1 ffg. 6, 13, 40 ꝛc.; derſ. Propädeutik S. 4 u. a. v. a. O.) mit keinem Worte Erwähnung thut. Ebenſo wenig wird, wie wir ſchon bemerkt (vgl. oben S. 409 Anmerk.) die zwiſchen der wirkenden Vernunft und der erſten Materie vermittelnde Allſeele in der Darſtellung A. b. D.'s berückſichtigt. Geradezu entſcheidend aber iſt die Differenz in dem Punkte, auf den A. b. D. den größten Nachdruck legt, in der Erklärung der Art und Weiſe, wie die Materie mit der Form ſich vereinigt und die Einzeldinge entſtehen, ob hierfür mit den „Philoſophen“ die Konjunktionen der Himmelskörper, oder mit dem „Volke“ die geiſtigen Intelligenzen als Urheber anzuſehen ſeien. In dieſer Beziehung ſteht die Anſicht der lauteren Brüder mit der des „Volkes“ geradezu im Widerſpruch. Die lauteren Brüder führen nämlich alle Vorgänge in der ſublunariſchen Welt auf den Einfluß der Himmelskörper zurück, indem ſie als wirkende Urſache für das Flüchtige und Veränderliche an den Erſcheinungen die Planeten, für das Konſtante und Beharrende hingegen die Fixſterne betrachten. Dieterici, Weltſeele S. 55: „Alles was in dieſer Welt entſteht, ſchnell hervorgeht, nur kurze Zeit bleibt, raſch vergeht und dem Neuanfang nahſteht, rührt von der Bewegung im Allhimmel her, die ſchnell, kurzdauernd und dem Anfang nahe iſt. Alles aber was langſam entſteht, lang beſteht und langſam verdirbt, rührt von der langwährenden, vom Anfang weit entfernten Bewegung her“. Daſ.: „Zu den raſchen kurzzeitigen, dem Anfang ſtets wieder nahen Bewegungen gehört der Umſchwung der Umgebungsſphären mit dem All um die Elemente in je 24 Stunden einmal“ u. ſ. w. Daſ.

vermittelſt einer göttlichen Offenbarung überliefert erhalten hat, deren Wahrheit aber auch durch bloße Vernunfterkenntniß erwieſen werden kann, verſteht man unter geſchichtlichen Glaubenslehren[1]) ſolche Wahrheiten, deren Beglaubigung ſich vorzugsweiſe auf eine göttliche Offenbarung, oder genauer noch auf eine geſchichtliche Tradition über eine ſolche Offenbarung gründet. Die ſpekulativen Glaubenslehren oder, um uns eines in der neueren Philoſophie geläufigeren Ausdrucks zu bedienen, die Lehren der rationalen Theologie tragen vermöge ihres ſpekulativen Charakters das Kriterium ihrer Glaubwürdigkeit in ſich ſelbſt; die Glaub-

S. 66: „Eine langſame, langdauernde von ihrem Neuanfang ferne Bewegung iſt die der Fixſterne durch die Sternburgſphäre, welche in je 36,000 Jahren einmal ſtattfindet". Derſelbe. Naturwiſſenſchaft S. 146: „Gott machte nun die Bewegung dieſer himmliſchen Einzelkörper in ihrem Umſchwung zu der das Sein der in dieſer Welt entſtehenden Dinge bedingenden Mittelurſache und zum ſchaffenden Grund für das, was unter dem Mondkreiſe iſt; auch ſetzte er beſtimmte Zeiten je nach ihrer Conjunktion und Oppoſition zu den Graden der Sternzeichen". Daſ. S. 158: „Durch dieſe Kraft (die geiſtige Kraft der Fixſterne) ſteigen die Formen von den Gattungen der vorhandenen Dinge in die Materie nieder"; daſ. S. 166 u. a. v. a. O.

Am Schluſſe ſeines Berichtes über die Anſichten des „Volkes" (S. 67 Text, deutſche Ueberſ. S. 84) bemerkt A. b. D. noch, daß die Anhänger dieſer Lehre den Menſchen als „Mikrokosmus" bezeichnen, weil in ihm alle Elemente des Kosmos: Materie und Form, Elementarkörper, Pflanzen- und Thierſeele und durch ſeine Vernunft auch die Anlage zu einer reingeiſtigen Intelligenz vereinigt ſeien. Dieſer Gedanke wird auch in der Disputation zwiſchen den Rechtgläubigen und den Szâbia bei Schahreſt. II. S. 26 ausgeſprochen: „Die menſchliche Zuſammenſetzung iſt ſo die vortrefflichſte Zuſammenſetzung, denn in ihr iſt eine Vereinigung der Einwirkungen der Körperwelt und der Geiſterwelt vorhanden, und die Zuſammenſetzung der Kräfte darin iſt die vollkommenſte, ſo daß es ein Sammelpunkt der Einwirkungen der beiden Exiſtenzen und der beiden Welten iſt (A. b. D.: קצור הבריאה), und Alles, was in der Welt auseinandergebreitet, in ihm vereinigt iſt" u. ſ. w. Die Auffaſſung des Menſchen als Mikrokosmus iſt aber freilich auch einer der Grundgedanken der lauteren Brüder und wird von ihnen in ſubtilſter Weiſe ausgeführt, vgl. Dieterici. Anthropologie 41—63.

[1]) Em. Ram. S. 69 Text, deutſche Ueberſ. S. 87: אמנה אחרונה eigentlich: die aus der Erfahrung geſchöpften, a posteriori erkannten, im Gegenſatz zu den a priori erkennbaren ſpekulativen, Glaubenslehren.

würdigkeit der eigentlichen Offenbarungslehren hingegen hängt von der Wahrheit der geschichtlichen Ueberlieferung ab, auf die sie zu ihrer Beglaubigung sich berufen. Ueber ein und dasselbe geschichtliche Ereigniß können mehrere von einander abweichende oder gar einander widersprechende Ueberlieferungen zu uns gelangen, denn jeder Bericht giebt ja nicht das Ereigniß selber, sondern nur den Eindruck wieder, den dieses auf das mehr oder minder zuverlässige Wahrnehmungsvermögen des Berichterstatters gemacht hat [1]). Allein es wäre trotzdem voreilig, der geschichtlichen Ueberlieferung aus diesem Grunde jede Beweiskraft abzusprechen. Ohne Glauben an das von Anderen Ueberlieferte gäbe es ja überhaupt keinen Verkehr der Menschen untereinander, wäre die Aufrechterhaltung von Gesetz und Recht in der menschlichen Gesellschaft undenkbar. Der zu einem Urtheilsspruch berufene Richter z. B. muß den Aussagen der ihm als unverdächtig bekannten Zeugen Glauben schenken, wenn es überhaupt ein Richteramt geben und nicht der zufällige Augenzeuge eines Verbrechens berechtigt sein soll, das von ihm wahrgenommene Unrecht nach eigenem Ermessen zu sühnen, wodurch an die Stelle eines geordneten Staatswesens Mord und Todtschlag treten würde [2]). Die geschichtlichen Ueberlieferungen, die zu Zweifeln Anlaß geben, beziehen sich auch in den meisten Fällen auf solche Thatsachen, über die uns nur der Bericht eines Einzelnen vorliegt. Wo uns hingegen eine Thatsache berichtet wird, die von einer größeren Anzahl von Menschen in übereinstimmender Weise wahr-

[1]) Em. Ram. S. 70 Text: אמנם התחלף האנשים במקובלות, אין זה מחייב ספק בהם עצמם, אבל לפעמים היו הם בעצמם אמת ואם תהיה אופן הנעתם אלינו אופן חלוש. Das kann freilich auch heißen, daß die Thatsachen, wenn auch an sich wahr, durch die Tradition getrübt seien. Das aber spräche ja gegen die Glaubwürdigkeit der Tradition, die A. b. D. gerade vertheidigen will, während nach unserer Auffassung die Schuld an dem Wahrnehmenden und nicht an der Tradition liegt.

[2]) Em. Ram. S. 70 Text, deutsche Uebers. S. 88; vgl. Saadia, Emunoth III. S. 65 (ed. Leipz.).

genommen worden iſt, da darf die geſchichtliche Ueberlieferung auf volle Glaubwürdigkeit Anſpruch machen, es läge denn der Verdacht vor, der ganze Bericht ſei eine Fälſchung und ohne thatſächlichen Hintergrund von einem Einzelnen erfunden. Ein ſolcher Verdacht aber wäre ſinnlos, wo die Traditionskette in nachweisbarer, ununterbrochener Kontinuität bis in die Zeit, in welcher, und zu den Augenzeugen, vor welchen das betreffende Ereigniß ſtattgefunden haben ſoll, hinaufreicht [1]). Die gewiſſermaßen unter der Kontrole der öffentlichen Meinung entſtandene, von den Zeitgenoſſen nicht beſtrittene und in ununterbrochener Kontinuität gleichlautend bis zu uns gelangte Tradition über ein Ereigniß, das vor einer größeren Geſammtheit öffentlich ſtattgefunden haben ſoll, beſitzt eine Beweiskraft, die ſelbſt von den berufsmäßigen Logikern bei aller Strenge in der Prüfung der Beweismittel nicht angefochten werden kann [2]). Es wäre daher ebenſo abſurd, eine geſchichtlich ſo gut beglaubigte Ueberlieferung wie die, daß ein Mann Namens Moſes gelebt und dem iſraelitiſchen Volke die Thora gebracht habe, in Zweifel zu ziehen, als wenn Jemand die Exiſtenz eines Landes Egypten bezweifeln wollte, weil er es nicht ſelber geſehen, ſondern nur aus den Berichten Anderer kenne [3]). Dr. Guttmann.

(Fortſetzung folgt.)

---

[1]) Em. Ram. S. 70 Text, deutſche Ueberſ. S. 88; daſ. S. 80 Text, deutſche Ueberſ. S. 102.

[2]) Em. Ram. S. 78 Text: ונשוב להשיב להם בסגנון אחד מהדבור, והוא הדבור בשמועות התכופות, וכבר נודע מדעת בעלי הדגיון, שהשמועות התכופות הקדמות נכנסות במופת האמת, עם שבעלי הדגיון הם האנשים היותר חזקים שבעולם בדיוק הדבור ובהבדיל בין הצודק מסנו והכוזב. Daſ. S. 81 Text: המהענינים התכופים והענינים ראויים שיהיו הקדמות בהקש האמתי המופתי. Der Kalam der ununterbrochenen Tradition wird hier wie ein ganz geläufiger und feſtſtehender Terminus erwähnt; vielleicht iſt derſelbe mit der „allgemeinen Uebereinſtimmung“ identiſch, die nach Schahreſt. I, 228, 231 u. a. in den arabiſchen Philoſophenſchulen als eines der hauptſächlichſten Kriterien der Wahrheit betrachtet wurde.

[3]) Em. Ram. S. 78 Text, deutſche Ueberſ. S. 98.

Spur eines Aufenthalts des „Daniten Eldad" in Sura (?).

Die Nachrichten, die sich uns über den „Daniten Eldad" erhalten haben, erweisen sich in einem Punkte sehr lückenhaft.

Eine unzweideutige Nachricht darüber, daß sich Eldad in einer der Hochschulen Babyloniens gezeigt hätte, ist bisher noch nicht bekannt. Zwar ist es sehr wahrscheinlich, daß die רבא יצחק und רבא שמחה [1]), von denen der Gaon R. Zemach gehört hat, daß sie Eldad gesehen hätten, babylonische Gelehrte gewesen sein dürften, wenn auch keine Geonim. Aber, wenn Eldad schon in Babylonien gewesen sein soll, dann wäre es um so mehr zu verwundern, daß er die Mittelpunkte des jüdischen Lebens, die Hochschulen und Sitze der Geonim nicht sollte besucht haben. Wofür man immer Eldad halten mag, ob für einen Schwindler von Tendenz, wie Herr Professor Graetz ihn darstellt, oder für einen tendenzlosen Abenteurer, wie ich ihn in dieser Monatsschrift [2]) darzustellen versucht habe; Sura und Pumbeditha mußten in beiden Fällen den größten Reiz für ihn haben, mit der größten Kraft ihn anziehen.

Die Annahme, daß ein vorzeitiger Tod ihn an der Erfüllung des Wunsches, nach Sura oder Pumbeditha zu gehen, gehindert habe, ist wohl abzuweisen, so lange man sich ihrer erwehren kann.

So viel ist sicher: Es hat sich niemals den Schulhäuptern in Babylonien ein Reisender vorgestellt, der Alles das vorgab, was Eldad in Spanien und Africa vorgab. Sonst wäre das

[1]) Vgl. Graetz Gesch. d. Juden Band V. Note 19.
[2]) Jahrg. 22 S. 484 u. ff.

Stillschweigen der Geonim über eine so interessante Erscheinung, die zu erwähnen, in dem uns erhaltenen geonäischen Schriftthume hinlänglich Gelegenheit sich fand, fast gar nicht erklärlich.

Es ist wahrscheinlich, daß Eldad unter etwas anspruchsloseren Maske in Sura oder in Pumbeditha auftrat, so daß für die späteren Geonim gerade kein zwingender Anlaß vorhanden war, ihn zu beachten.

Ich glaube nun eine geonäische Quelle entdeckt zu haben, welche auf Eldad bezogen werden kann.

In der von H. Fischel im Jahre 1863 edirten Responsensammlung שערי תשובה findet sich unter Nr. 143 folgendes Responsum:

לרבנו האי ז"ל. נוהגין העמים אשר סביבותינו לומר ביום הכפורים כל נדרי ואומר[ים?] דברי הערמה לשנה הבאה אין ראוי לעשות כן ואותם אשר התירו ותקנו דבר זה סמכו על דעתם והחסידים הקדמונים לא נהגו לעשות הערמות בנדרים ובשבועות בליל יו"כ וח"ו וכבר ראינו ועיינו בדברים אלו וידענו מקבלת חכמה ידועה (?) ענין הנדר והשבועה ואין לסמוך בדבר אשר ה' לא צוה.

לרב האי בר מר רב נחשון ז"ל דהלכה כרבא[1]) דמחמיר וראינו אנשים בארצות עושים במשנה אחת אשר קצת גאונים סמכו עליה לעשות הערמות והרמות בליל יוה"כ אנו אין נוהגין ואין ראוי להיות מפירים נדרים ולא נוהגין להפר לא בר"ה ולא ביוה"כ ולא שמענו מרבותינו ז"ל שיהו נוהגין זה כ"ע וגם אתם הנוהגים זה החמירו ועשו כמנהג חסידים ראשונים ואל תשנו מנהג ב' הישיבות ופן תאמרו הן מצאנו חכמה כמה הערמות עשו רבנן ז"ל כגון מערים אדם על תבואתו כו' ח"ו לעשות כן בנדר ושבוע' כי דבר גדול הוא.

ובא אלינו איש חכם וחסיד זקן ודרש בישיבה כתיב ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש זה נדר ואת הירח זו שבועה ואם אתה עובר או מערים על שום אחד מהם מיד ונהרת וצריך תשובה גדולה שאין תשובה כמותה מ"ט משום דה' נוטל נקמה ממך ואתה משתחוה בסבה זו לעובדי השמש והירח וע"כ כתיב בתריה העדותי בכם היום וגו' כי אבד תאבדון וסדר משנה תוספת על סדרי [משנה ergänze] שלנו ראינו בידו שהיה מביא ולא זכינו להעתיק שסבתו גדולה ונחפז ללכת ואתם אחינו הזהרו בענין זה וטוב לכם.

---

[1]) Sc. נדרים 23 b.

Wir haben die drei Absätze des Responsums genau so geordnet, wie sie in der Edition, vermuthlich auf Grund des Ms.'s geordnet sind.

Daß unter dieselbe Nummer die Gutachten zweier Respondenten zusammengestellt wurden, liegt wohl an der ähnlichen Tendenz beider Responsen und an der Namensähnlichkeit der beiden Geonim. Vielleicht auch hat ein und dasselbe Gutachten, das R. Hai bar Nachschon zugeschrieben war, die Grundlage für zwei Excerpte gebildet, die in Eines zusammengeflossen sind. Jedenfalls scheint der Absatz: וכא אלים u. s. w. zu dem Stücke zu gehören, das dem älteren Gaon R. Hai, dem b. Nachschon in Sura, zugeschrieben wird.

Dies mußte vorausgeschickt werden, weil ein Jahrhundert gerade die Zeitalter der beiden gleichnamigen Geonim trennt. Die ersten beiden Absätze bedurfen keines Commentars. Responsen von ähnlicher Tendenz finden sich fast in jeder der geonäischen Responsensammlungen und sind auch nicht gerade schlecht beglaubigt. Im dritten Absatze gestattet uns die Kürze und der bloß andeutende Charakter der Mittheilung aus der Derascha des zugereisten greisen Gelehrten keineswegs, über mehr als über die Tendenz derselben uns ein Urtheil zu bilden. Gewiß war die Predigt, die der fremde Gelehrte als Gast in der Hochschule zu Sura hielt — man darf nämlich sich nicht verleiten lassen für חדש כישמה zu lesen: חדש כי, weil dann wieder חדש hinzugefügt werden müßte — besser, geistreicher und stilgerechter, als wie sie uns nach dem fragmentarischen Excerpte daraus erscheinen könnte. Sonst würde der Gaon kaum darauf zurückgekommen sein, um seine eigene Ansicht damit zu stützen.

Also die Predigt des fremden Predigers hat Eindruck gemacht. Ihre Tendenz war dahin gerichtet, die leichtfertige Auflösung oder Mißachtung von Gelübden u. s. w., die in den Augen der Menge eine gewisse Sanction durch Einsetzung einer

Formel dafür am Abende des יה gewonnen hatte, mit aller Strenge zu rügen.

In so fern ein solches Streben fast allen Leitern der babylonischen Hochschulen congenial war, so wird man schwerlich in der Betonung dieses Strebens ein besonders charakteristisches Merkmal für den Prediger gewinnen können. In diesem Betrachte verweilen wir nicht länger bei dem Hinweise, daß Eldad gleichfalls, auch wo er nicht gerade mußte, die schwere Strafe des Eidbrüchigen besonders betont. So sagt er, offenbar anklingend an das bekannte: בעון מדים בנים מתים (Sabbath 32b.): מא ראוה שבעון השבועה בנים מתים (bei Jellinek: Bet Hammidr. II. S. 104). Dagegen blickt der Schalk Eldad durch alle Worte des Schlußberichtes des Gaon durch. Der fremde Gelehrte hatte ein Exemplar einer Mischna bei sich, die gewisser Maaßen eine Ergänzung, eine תוספתא zu unserer משנה bildete. Die Textesworte können auch noch anders, müssen aber immer ähnlich ausgelegt werden. Er zeigte auch die sonderbare משנה oder תוספתא dem Gaon; aber nur so lange, um seine Neugierde dafür zu erwecken. Wie der Gaon Miene macht, sich näher auf den Gegenstand einzulassen, vielleicht gar eine Abschrift von dem Texte zu veranstalten, da schützt der Gast die „große Tour" vor, die er noch machen müßte, [שסכתו גחלה] und hat auch keinen freien Augenblick mehr für den Gaon. Wir glauben, nicht lange ausführen zu müssen, wie jeder Zug zu dem Bilde paßt, das wir uns sonst schon von Eldad entworfen hatten.

Nur die eine Bemerkung werde hervorgehoben, daß, wenn der betreffende Absatz dem Gaon Hai b. Nachschon zugeschrieben wird, und wenn unsere Identificirung des in dem vorliegenden Responsum erwähnten gelehrten Gastes mit Eldad für richtig angenommen wird, die viel ventilirte Frage, welcher Gaon R. Zemach den Kairwanern über Eldad vom Hörensagen Auskunft giebt, ob der Sohn des Scherira, oder der Sohn Nachschons,

oder endlich der Sohn Davids in so fern sich vereinfacht, als wiederum ein Argument mehr für die Zeitgenossenschaft der Letztgenannten erbracht wäre, die unter einander und mit Hai b. Nachschon Zeitgenossen waren. (Vgl. Graetz in der M. S. 1857, S. 400 und die Correctur in Gesch. d. J. V[1] S. 528.)

Indem wir unsere Vermuthung der Beurtheilung weiterer Kreise hiermit übergeben, glauben wir, das Verdienst jedenfalls für uns in Anspruch nehmen zu dürfen, daß Niemand hinfort im Ernste glauben wird, es hätte in R. Hai's Tagen einen von unserem recipirten Mischna- oder Tosephta-Text grundverschiedenen, oder ihm gegenüber vermehrten gegeben. Denn wir glauben, der Gaon sei hintergangen worden, worauf er selbst wahrscheinlich gekommen wäre, wenn's sein Gast nicht eben „so eilig" gehabt hätte.

Berlin im Juli 1878.

Dr. Frankl.

Eine Localität Lod bei Jerusalem.

In der talmudischen Literatur wird öfter eine Localität לד genannt, welche schwerlich mit dem bekannten Lydda identisch sein kann. Von der adiabenischen Königin wird erzählt, sie habe mit ihren Söhnen (oder Enkeln) in einer sehr hohen Festhütte in Lod geweilt und Gesetzeslehrer seien bei ihr aus- und eingegangen, ohne sie auf die Illegalität einer solchen Höhe auf-

merksam zu machen (Tosephta Sukka I. Anf.): אמר ר' יהודה מעשה בסוכת הילני בלוד שהיתה גבוהה יותר מעשרים אמה והיו זקנים נכנסים ויוצאין אצלה ולא אמר אחד מהן דבר, ebenso Jerus. Sukka I. p. 51 d; Babli das. 2 b. Nun läßt es sich nicht denken, daß die Königin Helene in Lydda ihren Wohnsitz genommen haben sollte. Josephus erzählt, sie habe ein besonderes Verlangen gehabt, sich nach Jerusalem zu begeben und dort im Tempel den Gott Israels anzubeten und habe sich dorthin begeben (Alterth. XX, 2, 6): *Ἑλένη . . . ἐπιθυμίαν ἔσχεν εἰς τὴν Ἱεροσολυμιτῶν πόλιν ἀφικομένη . . . καταβαίνει εἰς τὴν Ἱεροσολυμιτῶν πόλιν.* An einer anderen Stelle führt Josephus eine Auseinandersetzung des adiabenischen Königs Izates an: er habe seine Mutter und fünf seiner jungen Söhne nach dem heiligen Lande geschickt, damit diese die hebräische Sprache erlernen und die angemessene religiöse Erziehung dort erhalten sollten (das. 3, 3): *ἔτι δὲ πεπομφὼς πέντε μὲν τὸν ἀριθμὸν υἱοὺς, τὴν δέ ἡλικίαν νέους, γλῶτταν τὴν παρ' ἡμῖν πάτριον καὶ παιδείαν ἀκριβῶς μαθησομένους, τὴν τε μητέρα πρόςκυνοῦσαν τὸ ἱερόν.* Wo hätten die adiabenischen Prinzen dieses erlernen können, wenn nicht in Jerusalem? Lydda konnte ihnen nicht in ausreichendem Maaße diese Gelegenheit bieten. Außerdem hebt die talmudische Tradition hervor, daß „die Weisen" bei Helene aus- und eingegangen seien. Unter diesen „Weisen" oder Gesetzeslehrern sind doch wohl nur Jerusalemer zu verstehen. Sollten diese sich öfter zu ihr nach dem entfernten Lydda begeben und mit ihr dort verkehrt haben? Es ist völlig unannehmbar. Diese Stelle führt vielmehr auf die Vermuthung, daß ein לוד in der Nähe von Jerusalem gelegen haben müsse. Nehmen wir noch dazu Josephus' Angabe, daß Helene sich ein Grabdenkmal im Norden Jerusalems 4 Stadien von der Stadt entfernt erbauen ließ (das. 4, 3. jüd. Krieg V, 4, 2), so muß nothwendiger Weise ihr Aufenthalt in der Hauptstadt gewesen sein.

Eine zweite Stelle führt auf dieselbe Vermuthung. Zu der Tradition, daß ein gewisser Epistomos eine Gesetzrolle verbrannt hat, und zwar an einem Tage, der im Gedächtnisse geblieben ist: שרף אפיסטומוס את התורה wird dabei im jerus. Talmud (Taanit 68 c. unten) hinzugefügt: איכן שרפה? ר' אחא אמר במעברתא דלד, ורבנן אמרי במעברתא דמר לוסה. Der Tenor dieser Tradition giebt aber an die Hand, daß derselbe, welcher die Thora-Rolle verbrannt hat, auch eine Bildsäule in den Tempelraum gebracht hat: שרף אפיסטומוס וכו' . . . העמיד צלם בהיכל (vgl. Jerus. das. d.). Dieses Factum setzt der babylonische Talmud mit Recht in die Zeit des Antiochos Epiphanes, und das erste Makkabäerbuch erzählt auch vom Verbrennen der Gesetzesbücher. Es ist daher wohl anzunehmen, daß der Beamte dieses Tyrannen Epistomos, oder wie der Name sonst gelautet haben mag, die beiden Akte zur Verhöhnung des Judenthums an einem und demselben Orte executirt haben wird, d. h. in Jerusalem. Zur Zeit als er im Auftrage des Antiochos Epiphanes den Tempel entweiht hat, wird er wohl auch einen öffentlichen Scheiterhaufen für die Gesetzrolle haben anschüren lassen. Das Lod, oder der „Durchgang" von Lod kann demnach nur noch bei Jerusalem gedacht werden.

Eine dritte Stelle erhebt es fast zur Gewißheit, daß es in der Nähe der judäischen Hauptstadt eine Localität Namens Lod gegeben haben muß. Zu der strafrechtlichen Halacha, daß man bei einem Volksverführer (מסית) ein Ausnahmeverfahren einschlagen soll, Zeugen hinter einem Zaun verborgen zu stellen, welche dessen lästerliche Worte vernehmen und darüber ihre Aussage machen könnten, zu dieser Halacha fügen beide Talmude hinzu: ein solches Verfahren ist eingeschlagen worden bei Ben-Sataba in Lod. Im babylonischen Talmud lautet diese Notiz in der uncensirten Ausgabe: וכן עשו לבן סטדא בלוד ותלאוהו בערב פסח. (Synhedrin p. 67 a. fehlt in den censirten Ausgaben), im Jeru-

salemischen (das. 25 d.; Jebamot 15 d.) lautet sie: בך עשו לבן סטדא בלוד הכמיו עליו שני תלמידי חכמים והביאוהו לבית דין וסקלוהו. Es ist nicht zweifelhaft, daß unter בן סטדא oder סטדא Jesus zu verstehen ist. In b. Sabbat (unceus. ed. p. 104 b.), wo von בן סטדא die Rede ist, wird dieser mit בן פנדירא, dem Sohn Panthera's, d. h. Jesus identificirt. Der Zusatz, daß dieser Ben-Satada am Vorabend des Pascha-Festes gehängt worden, weist geradezu auf Jesus hin [1]). Diese Notiz, welche gewiß aus einer echten Tradition stammt, sagt also aus, daß das Synhedrin oder das Gericht, um sich über Jesu geheimgehaltenen letzten Gedanken Gewißheit zu verschaffen, in Lod hinter einem Zaune zwei Zeugen habe verbergen lassen, welche dessen Worte genau vernehmen sollten. Diese haben seine Unterredung, welche er mit einem seiner Verrath sinnenden Jünger seines Kreises gehalten, vernommen und vor Gericht Zeugniß darüber abgelegt. Ohne hier darauf einzugehen, daß dem wohl ein historisches Factum zu Grunde zu liegen scheint, und daß dadurch die Verrätherei des Judas Ischarjot richtiger verstanden wird, soll hier nur die Localität in Betracht gezogen werden: Ben-Satada oder Jesus sei in Lod ausgeforscht worden.

Wenn also an dieser Stelle von Jesus die Rede ist, so kann dieser Vorgang unmöglich in Lydda statt gefunden haben. Wie kam die Tradition oder selbst die Sage darauf, ihn so weit ab von Jerusalem weilen zu lassen? Die zwei ersten Evangelien nennen, gewiß aus christlicher Tradition, den Ort, wo Jesus in den letzten Stunden vor seiner Gefangenschaft geweilt hat und wo er von Judas verrathen wurde, Gethsemane (Matthäus 26, 36; 47 fg. Marcus 14, 32; 43). Das Johannesevangelium

[1]) Die Angabe R. Eliesers, daß dieser Ben-Satada oder Sutada Zauberei aus Aegypten mitgebracht habe (Sabbat 104 b.): בן סטדא הוציא כשפים מכצרים, weist ebenfalls auf Jesus hin und entstammt der Sage, daß die Mutter mit ihm nach Aegypten entflohen sei (Matthäus 2, 14—15).

hatte aber keine Kunde von dieser Localität und verlegt den Schauplatz in einen Garten jenseits des Kidronthales (18, 1 fg.): *πέραν τοῦ χειμάῤῥου τῶν Κέδρων, ὅπου ἦν κῆπος, εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτός (Ἰησοῦς)*. Noch weniger zuverlässig erweist sich das Lukas-Evangelium, indem es den Schauplatz des Verrathes und der Gefangennehmung auf den Oelberg verlegt (22, 39): *εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν*. Will man alle diese Angaben vereinigen, so müßte man den Ort Gethsemane auf dem Oelberg denken. Dafür geben auch die ersten beiden Evangelien eine Andeutung; denn sie lassen Jesus von dem Saale, wo er angeblich das Paschamahl genossen haben soll, auf den Oelberg (Math. 26, 30; Marcus 14, 26) und von da nach dem Orte, Gethsemane genannt, gehen: *εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανῆ*. Dieser Name könnte chaldäisch gelautet haben גַּת־שְׁמָנָא und zwar das ג stumm, wie öfter im Syrischen und Chaldäischen, נַת Geth ausgesprochen. Das wäre „ein Garten der Oele". Damit könnte die Angabe des Johannes-Evangel. stimmen, daß Jesu Gefangennehmung in einem Garten stattgefunden hat. Freilich wäre damit die kirchliche Sage widerlegt, welche Gethsemane innerhalb des Kidronthales notirt. Diese Sage wird ohnehin von dem Wortlaute des Johannes-Evangel. dementirt, indem dieses ausdrücklich angiebt, daß Jesus nach dem Genuß des Abendmahles jenseits des Thales Kidron gegangen sei, daß also der Garten, in dem er verrathen und gefangen worden, nicht innerhalb dieses Thales gelegen hat.

Nach dieser evangelischen Tradition, wenn sie historisch ist, muß Gethsemane auf dem Oelberg gelegen haben. Combinirt man damit die talmudische Erzählung, daß Jesus in einem Orte Lod verrathen worden sei, so würde daraus die Identität von Gethsemane und Lod folgen und daraus die Consequenz, daß es auf dem Oelberg eine Localität gegeben hat, welche den Namen לד geführt hat.

In diesem Lod auf dem Oelberge, jenseits des Kidronthales kann die Königin Helene ihren Aufenthalt genommen und hier können die „Weisen Jerusalems" sie öfter besucht haben, um ihren Enkeln die hebräische Sprache und die Religionskunde beizubringen. Denn wozu sonst wären sie bei ihr aus- und eingegangen? — נכנסין ויוצאין אצלה. — Eine Stelle scheint geradezu anzudeuten, daß es ein Lod bei Jerusalem gegeben hat. In Pesikta Rabbati Nr. 8 wird ein Vers in Zephania (1, 10) auf die Zerstörung von vier Localitäten agadisch gedeutet, darunter auch Lod. Diese Ausdeutung lautet: חללה מן המשנה ו לוד שהיא משנה לירושלם (auch Jalkut zur St. in Zephania). Was soll das bedeuten: Lod ist die zweite Stadt zu Jerusalem? Lydda kann unmöglich damit gemeint sein. Denn dieses hatte niemals eine solche Bedeutung, daß es als zweite nächst der Hauptstadt bezeichnet hätte werden können. Weit eher will die Stelle sagen, daß Lod eine zweite Stadt, eine Vorstadt bei Jerusalem gewesen sei.

Abhandlungen.

Zur Geschichte der Falaschas (abessinische Juden)

von

Rechtsanwalt Metz in Minden.

(Schluß.)

Bestand hiernach im 9ten Jahrhundert in Abessinien ein mächtiges jüdisches Reich, das sich vom nördlichen Theil Tigriéh's bis zu den Südprovinzen Schoa und Damot und noch weit über letztere hinaus bis zu dem, jetzt nicht mehr zu Abessinien gehörenden, Gebiete des Sobatflusses erstreckte, so trägt das Bild, welches der berühmte jüdische Reisende Benjamin von Tudela in der zweiten Hälfte des 12ten Jahrhunderts von den abessinischen Juden entwirft, einen anderen Character.

Dieselben bewohnen, nach seinen Nachrichten, ein sehr gebirgiges Land, auf dessen Felsspitzen sie ihre festen Burgen und Städte haben. Sie sind ein unabhängiges und durchaus kriegerisches Volk; das aber nicht mehr mit allen Völkern an den weiten Grenzen des Landes, sondern hauptsächlich mit den Bewohnern des nördlichen Abessiniens in fortwährendem Kriegeszustande sich befindet. Benjamin bezeichnet ihre Feinde ausdrück-

lich als Christen, denen die Juden durch ihre Tapferkeit und den Schutz ihrer Berge überlegen sind.

Diese Beschreibung des Tudelaners paßt nicht mehr auf den Großstaat der jüdischen Kaiser von Abessinien, wohl aber auf das kriegerische jüdische Königreich in Semién, wie es bis zum Jahre 1620 (oder 1630) bestanden hat. Diese Provinz scheint zu allen Zeiten ein Hauptsitz der Juden gewesen zu sein Dieselbe erstreckt sich östlich von dem Oberlaufe des Takassiéflusses in einer Länge von 20 und einer Breite von 3 bis 4 Meilen, sie ist von einem sehr hohen, steilen und schwer zugänglichen Gebirge durchschnitten, von welchem einzelne Höhen bis über 14000 Fuß sich erheben. Dieses Gebirge enthält namentlich Viele der den abessinischen Alpen so eigenthümlichen, isolirten und unzugänglichen Felskegel — Amba —, die sich vortrefflich zur Anlage befestigter Burgen eignen. Auf einem solchen überaus hohen Felskegel — Amba Gideon bei Bruce, Amba Hay [1]) bei Marcus, bei den Abessiniern gewöhnlich der Judenfels genannt — lag seit alten Zeiten die Residenz der jüdischen Könige. Der Berg war nach allen Seiten hin schroff abfallend, so daß er schwer zu erklimmen und die Königsburg für einen Feind kaum zugänglich war. Da sich außerdem noch auf der Höhe des Berges ein ausgedehntes Plateau mit Ackerfeldern, Gärten und Quellen befand, so hatte eine zahlreiche Einwohnerschaft und Besatzung stets Nahrungsmittel im Ueberflusse und brauchte eine Belagerung nicht zu fürchten. Außer dieser ihrer Hauptfeste hatten die Juden in Semién noch viele andere, in ähnlicher Weise geschützte, starke Felsenburgen, wohin sie sich von ihren, in das ebene Land hinein gemachten, Beutezügen, und, wenn sie das offene Land nicht mehr halten konnten, zurückzogen, ohne daß ihnen die Feinde hier etwas anhaben konnten.

[1]) Die oberste Spitze des Berges Amba-Hay heißt noch jetzt Beth-El. Vgl. Flad: 12 Jahre in Abessinien S. 174.

Nach dem Verluste des abessinischen Kaiserthrones scheint sich die jüdische Herrscherdynastie in dieses, zur Vertheidigung so überaus geeignete Land zurückgezogen zu haben, wo sie eine mehr oder weniger unabhängige Regierung führte.

Die Juden in Semién waren zu allen Zeiten ein unbändiges kriegslustiges Volk. Wie Benjamin von Tudela von ihnen schreibt, daß sie von ihren Bergen zum Lande Hamatus (vielleicht Hamasen im nördlichen Abessinien) herunterstiegen, um die dortigen Einwohner auszuplündern und daß Niemand ihnen widerstehen kann, so schildert sie mehr als 4 Jahrhunderte später der gelehrte Jesuit Godignus als ein Volk von wilder Tapferkeit „der Schrecken seiner Nachbaren".

Abessinische Sagen melden von Verfolgungen und Vertreibungen, welche die Juden in den übrigen Theilen des Reiches, gegen Ende des 13ten Jahrhunderts unter dem Kaiser Icuni Amlac und dessen nächsten Nachfolgern zu erdulden hatten. Indessen scheinen diese Verfolgungen weder allgemein verbreitet gewesen zu sein noch allzulange gedauert zu haben. Wenigstens lebten in späteren Jahren die Juden in vielen Provinzen in ansehnlicher Zahl, meistens in einzelnen Gemeinden zerstreut. Besonders groß soll ihre Zahl in den Provinzen Tschelga, Waggara und Goara gewesen sein, und scheint die letztere Provinz den religiösen, wie Semién den politischen Mittelpunkt der Falaschas gebildet zu haben. Noch heute betrachten die zerstreuten Gemeinden der abessinischen Juden die Provinz Goara als eine Art heiliges Land, wo sie ihr Erbgut — Rest — haben, auch wohnt dort der Oberpriester sämmtlicher Falaschas, der die Oberpriester der übrigen Provinzen zu ernennen pflegt.

Ueber die Geschichte des Judenstaates in Semién ist Einiges bekannt.

Der abessinische Kaiser Amda Sion, welcher von 1312 bis 1340 regierte, mußte gegen die Falaschas von Semién einen

schweren Krieg führen. Sie hatten ein zahlreiches Heer aufgestellt, gegen welches der Kaiser seinen Feldherrn Tzaga Christos aussandte. Diesem gelang es auch, die Juden zu besiegen, jedoch mit keinem weiteren Erfolge, als daß sie sich in ihre Felsenburgen zurückzogen.

In gleicher Weise finden wir ungefähr hundert Jahre später den Kaiser Isaac — von 1412 bis 1429 — im Kampfe gegen die Falaschas. Ihr damaliger König oder Heerführer Bet Adjer wagte bei Kossoguné in der Provinz Waggara eine offene Feldschlacht gegen den Kaiser, welcher selbst in das Feld gezogen war. Die Juden wurden geschlagen, was den Kaiser, der die Tapferkeit der Feinde sehr gefürchtet haben mochte, mit solcher Genugthuung erfüllte, daß er auf dem Schlachtfelde eine, nach ihm Debra Isaac genannte, Kirche errichten ließ, die noch im 18ten Jahrhunderte vorhanden war.

Die Unruhe des Kaisers über den Ausgang des Kampfes und die Freude über den erfochtenen Sieg mochte um so größer sein, als, nach Bruce, dieser Krieg nicht etwa durch kriegerische Einfälle der Falaschas, sondern durch die Ungerechtigkeit des Kaisers Isaac veranlaßt worden war.

Von dieser Zeit an hören wir über 100 Jahre nichts von den Juden in Semién. Die nächsten Nachrichten stammen aus einer für das abessinische Volk überaus verhängnißvollen Epoche.

Die christlichen Herrscher des Landes hatten schon seit längern Jahren fortwährende Kämpfe mit ihren muhamedanischen Nachbaren, namentlich den Königen von Adél [1]) zu bestehen. Als nun unter der Regierung des Kaisers Lebena Denghel oder David — von 1508 bis 1504 — der türkische Sultan Selim

[1]) Das Königreich Adél umfaßte den Bezirk des jetzigen Imanats Hárrar, welches sich südöstlich von Abessinien an der Südküste des arabischen Meeres bis zum Kap Gardafai erstreckt und von den fanatischen Somalis bewohnt wird.

Aegypten und das westliche Arabien erobert und sich hierdurch zum Herrn des rothen Meeres gemacht hatte, unterstützte er den adelitischen König Muhamed Granje in seinem Kampfe gegen den Kaiser David mit Geld und Waffen, namentlich mit den bis dahin in Abessinien unbekannten Feuerwaffen.

Hierdurch wurde Granje den Abessiniern überlegen, und während zu gleicher Zeit von Südwesten her aus dem Innern Afrikas die wilden Schaaren der Gallas vorgedrungen waren und sich der Südprovinzen des Reiches bis zum blauen Nil bemächtigt hatten, drang Muhamed Granje in das innere Abessinien ein, schlug die Heere des Kaisers David bis zur Vernichtung und eroberte fast das ganze Land. Es scheint auch dem Judenstaate in Semién sehr zugesetzt zu haben, sodaß dessen Königspaar Gideon und Judith gezwungen wurden, vom Kaiser abzufallen und dem Granje zu huldigen. Sie mußten den Muhamedanern sogar eine ihrer Bergfesten übergeben.

Unter der Regierung des folgenden Kaisers Claudius — von 1540 bis 1559 — nahm die Sache eine andere Wendung. Dieser Kaiser wurde in seinem Kampfe gegen den furchbaren Muhamed Granje von den Portugiesen unterstützt, die ihm ein kleines Heer von 450 Mann unter Führung eines tapfern Offiziers, Christoph de Gama, zu Hülfe sandten. Die Falaschas von Semién erwiesen sich jetzt als treue Vasallen des Claudius. Eine ihrer Festungen befand sich, wie bereits angeführt ist, in den Händen der Adeliten. Als nun Gama, bei dessen Heere sich die Gemahlin des Kaisers befand, im Jahre 1542 durch Semién zog, machte ihm der jüdische Häuptling, dem die Feste gehörte — vielleicht war es König Gideon selbst — den Vorschlag, ihm dieselbe in die Hände zu liefern. Die auf einem hohen steilen Berge belegene Festung war in gleicher Weise, wie die übrigen Burgen der Falaschas durch ihre natürliche Lage außerordentlich geschützt, während sie von 1500 muhamedanischen

Soldaten besetzt war. Der Falaschafürst stellte dem portugiesischen Feldherrn insbesondere vor, daß er in der Festung eine reiche Beute, namentlich auch an Pferden, an welchen es den Portugiesen sehr fehlte, machen würde, und daß er sich der Burg schon aus dem Grunde bemächtigen müsse, um dem Kaiser Claudius bei einer etwaigen Niederlage einen sichern Rückzug zu verschaffen. Gama, dem die Kaiserin die Zuverlässigkeit des Falascha versichert hatte, ging auf den Vorschlag ein und stellte sich selbst an die Spitze des Unternehmens. Er eroberte unter Beihülfe der Juden, die ihm namentlich den Zugang zu der Festung zeigten, die letztere und fand in ihr wirklich eine große Beute, vor Allem 80 schöne Pferde und 300 Maulesel, die ihm für sein kleines Heer sehr gut zu Statten kamen. Die Burg überließ er den Juden, nachdem ihm die Abessinier erklärt hatten, daß dieselben treu zum Kaiser stehen würden. Sie fanden bald Gelegenheit, ihre Treue zu bewähren. In einer unglücklichen Schlacht waren Gama und ein großer Theil seiner Leute gefallen. Während Kaiser Claudius in einem anderen Theile seines Reiches kämpfte, mußte sich die Kaiserin in Begleitung des abessinischen Patriarchen — Abuna — nach Semién flüchten, wo sie von den Falaschas mit offenen Armen aufgenommen wurde. Sie räumten ihr eine ihrer Felsenburgen zur Residenz ein und sammelte sich dort eine große Zahl bewaffneter Juden zu ihrem Schutze. Die Kaiserin wartete hier ruhig ab, bis ihr Gemahl mit einem Heere heranrückte, sodaß sie die Bergfeste verlassen und sich mit dem Kaiser vereinigen konnte. Der letztere schlug sodann die Muhamedaner in einer blutigen Schlacht, in welcher Granje fiel, und vertrieb sie aus dem Lande.

Hatten sich sonach die Falaschas von Semién und deren Fürsten dem Kaiser Claudius treu erwiesen, so wurde ihnen von dessen Nachfolgern diese Treue schlecht gelohnt.

Die Portugiesen, und namentlich die mit ihnen nach Abes-

sinien gekommenen Mönche, deren unablässiges Streben auf die Bekehrung des Volkes zum Katholizismus gerichtet war, mochten es schwer empfinden, daß das Christenthum der Abessinier so manche jüdischen Gebräuche beibehalten hatte und daß die Juden in diesem Lande sich einer, im damaligen Europa nirgends geduldeten, günstigen Stellung erfreuten und ein eigenes, hochangesehenes Fürstengeschlecht besaßen. Sie scheinen den fanatischen Judenhaß, den sie aus ihrer Heimath mitgebracht, und den nur der ritterliche Gama, allerdings in einem Augenblick, in welchem er der Hülfe der Juden bedurfte, verleugnet hatte, auf einem Theil der abessinischen Großen und vornämlich den Kaisern, bei welchen sie immer mehr Einfluß erhielten, eingeflößt zu haben.

Der Kaiser Menas oder Adema Sageb überzog im Jahre 1560 den Judenstaat in Semién und dessen König Radael mit Krieg, jedoch mit schlechtem Erfolge, da es ihm nicht gelang, die Festungen zu erobern. Es mochte ihm ganz recht sein, als ein alter ehrwürdiger abessinischer Eremit auftrat und ihn vor der Fortsetzung des Krieges warnte, indem er hierdurch einen Vorwand erhielt, den Kampf abzubrechen. Der Eremit soll erklärt haben, daß die Zeit für die Besiegung der Juden noch nicht gekommen sei. Vielleicht mochte der Eremit die Stimme des Volkes, bei welchem die katholischen Mönche verhaßter waren, als die Falaschas, vertreten, und deshalb der Kaiser um so mehr geneigt sein, dessen Warnungen Gehör zu geben.

Auch der Nachfolger des Menas, der Kaiser Sertza Denghel oder Malec Sageb, der von 1563 bis 1595 regierte, erwies sich als ein Feind der Juden. Bei Gelegenheit eines Feldzuges gegen die Gallas stieß er bei Waikabega in der Provinz Dembea auf einen Stamm der Falaschas, welche Abati genannt wurden. Er überfiel dieselben und ließ sie sämmtlich niedermetzeln. Daß

sie ihm zu diesem barbarischen Verfahren Veranlassung gegeben hätten, wird nicht mitgetheilt.

Sodann zog er gegen den König Radaet von Semién. Dieser war gegen Sertza Denghel nicht so glücklich, wie gegen dessen Vorgänger Menas. Er wurde zur Unterwerfung gezwungen und lieferte sich persönlich dem Kaiser aus, der das Leben des Gegners schonte oder vielleicht vertragsmäßig schonen mußte und ihn nach Wadge verbannte. Der Judenstaat in Semién verblieb indessen in seiner bisherigen Verfassung und scheint wieder ein Gideon dessen König geworden zu sein.

Gegen das Ende seiner Regierung gerieth der Kaiser in Krieg mit dem türkischen Pascha der ehemals zu Abessinien gehörigen und erst im 16ten Jahrhunderte von den Türken eroberten Hafenstadt Massaua. Der Kaiser zog dem Pascha, der in die Nordprovinzen Abessiniens eingefallen war, mit einem Heere entgegen. Er passirte mit demselben die Provinz Waggara, deren gebirgigen Theile damals gleichfalls von zahlreichen Juden bewohnt wurden, die unter der Autorität eigener Stammesfürsten standen. Sertza Denghel wünschte dieselben zu bekriegen. Da er sie aber in ihren Gebirgen nicht aufsuchen mochte, so ließ er, um sie aus denselben herauszulocken, die in der Ebene belegenen Ackerfelder der Juden plündern und deren dort weidenden Viehheerden wegtreiben. Die Kriegslist gelang, die Juden kamen in großer Anzahl von den Bergen herunter. Ihr Anführer war Geschea, der Bruder Gideons, Königs von Semién. Die muthigen Falaschas stellten sich dem Kaiser, der zu den tüchtigsten Feldherren gehörte, die Abessinien je besessen hat, in offener Feldschlacht entgegen. Dieselbe wurde am 19ten Januar 1594 im ebenen Lande von Waggara geschlagen und fiel unglücklich für die Juden aus. Viertausend von ihnen und unter diesen ihr Feldherr Geschen, bedeckten das Schlachtfeld.

Der letzte Feldzug des Kaisers gegen die Juden war gegen

die Provinz Goara gerichtet. Auch hier wohnten zahlreiche Falaschas in festen Plätzen. Sie konnten aber ihrem mächtigen Gegner keinen wirksamen Widerstand leisten und mußten sich unterwerfen. So hatte Sertza Denghel die abessinischen Juden seine schwere Hand fühlen lassen, aber noch immer stand das jüdische Königreich in Semién ungebrochen da, und waren Gideon und dessen Gemahlin Judith die Gebieter zahlreicher, wohlverwahrter Burgen.

Aber auch für dieses Königreich, des letzten, welches die Juden auf dem Erdenrund besessen, sollten bald genug die Tage des Unglücks und des Ruins kommen.

Der Kaiser Susneos oder Socinius, auch Seltan Sageb genannt, welcher von 1607 bis 1632 über Abessinien regierte, hatte jüdisches Blut in seinen Adern. Sein Großvater, Jakob, ein Prinz des abessinischen Kaiserhauses, hatte sich mit einer Falascha, Namens Wasenabi, vermählt [1]). Ihr Enkel erwies sich aber als den furchtbarsten und grausamsten Judenfeind, den Abessinien je besessen. Er war förmlich zum Katholizismus übergetreten und hatte den Jesuiten große Privilegien eingeräumt. Sein Bekehrungseifer trieb einen großen Theil seiner Unterthanen, die ihrem alten koptisch-alexandrinischen Glauben treu bleiben wollten, zu fortwährenden Rebellionen. Ein solcher Aufstand brach auch im Jahre 1615 aus. Susneos selbst war durch eine Empörung gegen seinen Vorgänger Jacob (nicht mit dem Prinzen Jacob, Großvater des Susneos zu verwechseln) auf den Thron gelangt, nachdem er denselben in einer entscheiden-

---

[1]) Da Susneos in 1632 in einem Alter von ca. 70 Jahren gestorben ist, so mag die Verheirathung seines Großvaters Jakob mit der Jüdin Wasenabi in den ersten Regierungsjahren des Kaisers Claudius, als dieser von den Falaschas in Semién unterstützt wurde, stattgefunden haben. Damals waren die abessinischen Prinzen frei, weil Muhamed Granje, wie einst Sagué, den Prinzenberg erobert hatte.

den Schlacht besiegt hatte. In dieser Schlacht war Kaiser Jacob unter einer Menge gemeiner Soldaten unerkannt gefallen und sein Leichnam nicht gefunden worden. Seitdem ging in Abessinien die Sage, daß Kaiser Jacob noch am Leben sei, und wurde dieser Umstand von verschiedenen Abenteurern benutzt, die sich für diesen Kaiser ausgaben.

Solches that auch in 1615 ein gewisser Amdo. Er fand Unterstützung bei dem Könige Gideon von Semién, einem Fürsten, der nicht bloß bei den Falaschas, sondern in ganz Abessinien im höchsten Ansehen stand. Als Amdo von einem Feldherrn des Susneos gefangen worden war, schickte Gideon zu dessen Hülfe eine Anzahl bewaffneter Juden ab, welche den kaiserlichen Feldherrn Assera Christos zur Nachtzeit in seinem Hause überfielen und den Amdo befreiten. Dieser begab sich zum Könige Gideon, der ihn in Schutz nahm, und zu seinen Gunsten ein Heer ausrüstete. Mit diesem, aus Falaschas und unzufriedenen christlichen Abessiniern, bestehenden, Heere fiel Amdo in die benachbarten Provinzen ein und verheerte dieselben. Der Kaiser ernannte zum Schutze derselben seinen Schwager Julius zum Statthalter des ganzen, zwischen dem Takassiéflusse und der Provinz Dembea belegenen Landes, und schickte dieser einen tüchtigen General, Abram, gegen die Aufständischen. Die kaiserlichen Truppen wurden jedoch geschlagen und ihr Anführer Abram in der Schlacht getödtet. Julius sah ein, daß er den Feinden nicht gewachsen war und bat den Kaiser um Hülfe. Susneos kam selbst mit einem Heere, zog die Truppen des Julius an sich und rückte in Semién ein.

Hier leisteten ihm die Juden tapfern Widerstand. Der Krieg wurde ein Festungskrieg, bei welchem die durch die Portugiesen in Abessinien neu eingeführten Feuerwaffen dem Kaiser ein großes Uebergewicht über die Juden verliehen, wenn es sich auch hierbei nur um Luntenflinten handeln konnte.

Zuerst fiel die Feste Messiraba nach tapferem Widerstande. Der grausame Susneos ließ die ganze Besatzung über die Klinge springen. Sodann wurden Hotohi und Amba Za-Hancussié erobert und deren Bewohner gleichfalls niedergemetzelt. Endlich kam Seganar an die Reihe. Unter dem Befehle eines tüchtigen jüdischen Offiziers und ermuthigt durch die Anwesenheit ihres Königs Gideon, leistete die Besatzung hartnäckigen, jedoch schließlich fruchtlosen Widerstand. Der wackere Kommandant verschaffte zwar seinem Könige Gelegenheit, aus der Festung zu entkommen, er selbst fiel aber in Vertheidigung seines Postens durch einen Musketenschuß; die Bergfeste wurde erobert und deren Besatzung in gleicher Weise, wie die der übrigen, behandelt.

Jetzt war die Macht und der Muth Gideons gebrochen; er knüpfte Unterhandlungen mit dem Kaiser an und mußte den Frieden durch die Auslieferung des Gegenkaisers Ambo erkaufen.

Susneos hatte jedoch den Juden den völligen Untergang geschworen und wartete nur auf eine Gelegenheit, seine grausamen Pläne auszuführen. Die Falaschas sollten erst ganz sicher gemacht werden, ehe das Verderben über sie hereinbrach. Es war im Jahre 1620 (nach Marcus sogar erst 1630), Gideon und sein Volk verhielten sich ganz ruhig und ahnten nichts Böses. Sie entbehrten des Schutzes ihrer von Susneos eroberten und besetzt gehaltenen Festungen, als in Folge heimlicher Befehle des Kaisers dessen Truppen plötzlich über die arglosen Juden und deren König herfielen. Gideon fiel und mit ihm Unzählige seines Volkes als Opfer des treulosen Verraths [1]). Seine großen Schätze, auf die es die Mörder auch abgesehen haben mochten, entgingen ihren räuberischen Händen. Wahrscheinlich hatte sie der König in unzugänglichen Klüften verborgen. Sie sind niemals aufgefunden worden.

[1]) Die Einzelheiten dieser traurigen Katastrophe sind von Bruce, dem ich diese Erzählung entnehme, leider nicht mitgetheilt.

Nicht blos in Semién, sondern in ganz Abessinien, soweit des Kaisers Macht reichte, fand die blutige Verfolgung der Juden statt. Alle Erwachsenen, deren man habhaft werden konnte, wurden erschlagen, die Kinder in die Sklaverei verkauft. In den ebenen Gegenden des Landes, wo die Regierung die Juden unter besserer Aufsicht halten konnte, mußten Alle, die dem Blutbade entronnen waren, bei Todesstrafe sich taufen lassen, und wurden die schärfsten Befehle gegeben, daß die neuen Christen nicht wieder zu ihrer alten Religion zurückkehren. Susneos zeigte sich als ein gelehriger Schüler der spanischen Mönche, die in ihrem Heimathlande die Peiniger der Marannen gewesen waren. Die abessinischen Marannen wurden namentlich gezwungen, an dem, den Falaschas so überaus heiligen und streng gehaltenen Sabbath, die schwersten Feldarbeiten zu verrichten.

So war die Macht und das Ansehen der abessinischen Juden und deren Stolz und Zierde, das alte Königthum in Semién, nicht im ehrlichen Kampfe, sondern mitten im Frieden, unter treuloſem Verrath gebrochen und zu Boden geworfen.

Haben sich nun auch die Falaschas von diesem furchtbaren Schlage nie wieder völlig erholt und ihre frühere Macht nicht wieder erlangt, so befanden sich jedoch Susneos und dessen fanatischen Rathgeber im Irrthum, wenn sie glaubten, das Judenthum in Abessinien vollständig ausgerottet zu haben. Die Jesuiten hatten schon vorher in ihren Schriften darauf hingewiesen, daß durch den Einfluß der Juden so viel Jüdisches in die ketzerische abessinische Religion gekommen sei [1]); ihre in Abessinien weilenden Brüder mochten hoffen, daß es nach Vernichtung oder Bekehrung der Falaschas leicht sein würde, auch das übrige Volk dem katholischen Glauben zuzuführen. Allein der Plan mißglückte, es gelang nicht, der katholischen Religion die

[1]) Vergleiche das in 1615 zu Lyon erschienene Buch des Jesuiten Godignus: De Abassinorum rebus.

Alleinherrschaft im Lande zu verschaffen, ebensowenig wie die völlige Ausrottung der Juden.

Die Macht des Kaisers erstreckte sich nicht über das ganze Reich; stets war ein Theil desselben im Aufstande, da die größere Masse der koptischen Abessinier ihrem alten Glauben nicht untreu werden und ihrem Herrscher dessen Abfall von demselben nicht verzeihen wollten.

Sicherlich haben diese Aufstände vielen Juden das Leben gerettet, da die Aufständischen in ihnen keine Feinde, sondern Freunde sehen mußten und sie beschützten. Auch mochten die vielen unzugänglichen Schluchten und Bergspitzen des Landes manchen jüdischen Flüchtlingen Schutz und Sicherheit gegen die Schergen des Kaisers gewähren.

Dieser mußte noch bei Lebzeiten den völligen Sturz seines Systems erfahren, sein eigener Sohn und Thronerbe Fasilidas ging zu den Aufständischen über und proclamirte die Wiederherstellung des alten Glaubens. Susneos selbst mußte die Ausübung der koptischen Religion wieder gestatten. Nach seinem Tode schaffte der neue Kaiser Fasilidas den Katholizismus völlig ab und gestattete wahrscheinlich auch den zwangsweise getauften Juden die Rückkehr zu ihrem väterlichen Glauben.

Auch die alte jüdische Herrschaft in Semién wurde, wenn auch mit sehr vermindertem Einflusse und nicht mit dem früheren Glanze, wieder hergestellt. Etwas Genaueres ist hierüber nicht bekannt. Wahrscheinlich war ein Sproß der jüdischen Königsdynastie dem Gemetzel entronnen und wurde von Fasilidas, mit bedeutend beschänkter Macht, als Fürst wieder eingesetzt.

Die jüdischen Fürsten in Semién hatten von jetzt an einen bestimmten Tribut, welcher in rohem Silber, Vieh, Kleider und Eisen bestand, an den Kaiser zu entrichten. Sie scheinen treue Unterthanen ihrer Lehnsherren geblieben zu sein.

So ganz unbedeutend muß indessen auch die Macht dieser

spätern Falaschafürsten nicht gewesen sein, indem uns Bruce berichtet, daß zur Zeit seiner Anwesenheit in Abessinien (um das Jahr 1770) Gideon und Judith, wie das damalige jüdische Fürstenpaar nach altem Brauche hießen, an 50000 Bewaffnete ins Feld stellen konnte. Ihre Autorität mußte sich also über ungefähr eine viertel Million Menschen erstrecken. Wahrscheinlich waren dies die sämmtlichen Juden Abessiniens, über welche die jüdischen Fürsten in Semién eine Art von Oberherrschaft ausübten. Das Fürstenpaar wohnte indessen nicht mehr in der alten Königsburg auf der Amba Gideon, wo seit Susneos Zeiten der christliche Statthalter von Semién residirte, sondern auf dem Berge Missikat.

Aber auch dieses Fürstenthum ist untergegangen, und die letzte jüdische Fürstendynastie, von der die Geschichte erzählt, verschwunden, ohne daß wir irgend etwas Genaueres über diese Katastrophe wissen.

Nach dem Jahre 1780 war die furchtbarste Anarchie in Abessinien eingerissen. Die Kaiser in Gondar waren ganz machtlos geworden, nur noch Spielbälle der übermüthigen und stets rebellischen Großen. Das ganze Land wurde durch unaufhörliche, blutige Bürgerkriege auf das Entsetzlichste verwüstet.

In einem dieser vielen Stürme scheint die jüdische Herrschaft in Semién und deren Fürstendynastie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts (nach Marcus im Jahre 1800) ihren Untergang gefunden zu haben. Blutig muß die Katastrophe gewesen sein, da, nach Rüppell, etwa 50 Jahre vor seiner (in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts erfolgten) Reise nach Abessinien in Semién eine Verfolgung und gewaltsame Bekehrung der Juden stattgefunden haben soll, allein auch er erzählt nicht, von wem diese Verfolgung ausgegangen und wie ihr Verlauf gewesen sei.

Auch die christliche Kaiserdynastie ist vor ungefähr 40 Jahren

untergegangen; weder Theodor, der Feind der Engländer, noch der jetzige Kaiser Johannes gehören ihr mehr an.

So sind denn die beiden uralten einheimischen Herrschergeschlechter, die sich eines gemeinschaftlichen Ursprungs rühmten und beide ihren Stammbaum auf die Könige David und Salomo zurückführten, vom Schauplatze der Geschichte verschwunden. Vor 1000 Jahren kämpften sie um den Kaiserthron Aethiopiens, standen auch später oft genug im Kriege einander gegenüber, bis endlich die jüdischen Fürsten friedliche und treue Vasallen ihrer christlichen Vettern geworden waren.

Das Andenken der Falaschafürsten ist noch heute ein hochgeachtetes im ganzen Lande. Noch lebte vor einigen Jahren ein ehrwürdiger Greis Aba Gideon im Lande Semién, der als direkter Nachkomme der alten königlichen Gideonen im hohen Ansehen stand, während die Gemahlin des stolzen Kaisers Theodor, die Tochter des mächtigen Herrschers von Tigrièh, Ras Ubiè, sich rühmte, daß das Blut der alten Judenfürsten in ihren Adern rolle.

Mit dem Untergange des Fürstenthums in Semién würde die politische Geschichte der abessinischen Juden, die sich so sehr von den Schicksalen ihrer Glaubensgenossen in allen übrigen Ländern der Erde unterscheidet, ihr Ende erreicht haben. Sie hat aber noch in unsern Tagen ein ganz eigenthümliches, tragisches und gradezu romantisches Nachspiel gefunden.

Sind einst vor 3 Jahrhunderten die Bestrebungen der katholischen Mönche und deren Fanatismus den Juden Abessiniens verhängnißvoll geworden, so hätte vor wenigen Jahren die Bekehrungswuth protestantischer Missionaire fast eine ähnliche Katastrophe herbeigeführt.

Evangelische Missionsanstalten hatten sich die Bekehrung der Falaschas zum Ziele gesetzt. Es war eine wunderliche Gesellschaft, die sich zu diesem Zwecke in Abessinien zusammenfand.

Neben gebildeten und ehrlichen Männern, wie Krapf und Flad, fanden ſich ungebildete Fanatiker, wie der fromme Grobſchmied und deſſen Gefährte, mit welchen der berühmte Nilquellenforſcher Baker ein, von ihm in ergötzlicher Weiſe beſchriebenes, Zuſammentreffen hatte [1]).

Am ſchlimmſten waren aber einige getaufte polniſche oder deutſche Juden, deren Intriguen nicht nur den Falaſchas ſchlimme Tage bereiteten, ſondern auch ſehr viel zu dem tragiſchen Schickſale des urſprünglich tüchtigen und hochbegabten Kaiſers Theodor beigetragen haben.

Dieſer Kaiſer hatte den Miſſionären auf deren Geſuch die Bekehrung der Falaſchas geſtattet, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß dieſelben nicht zur proteſtantiſchen, ſondern nur zur Landeskirche bekehrt werden durften.

Die Miſſionäre ſelbſt ſchildern um die Verderbtheit dieſer abeſſiniſchen Kirche, deren gradezu götzendieneriſchen Charakter, die Laſterhaftigkeit der Prieſter und die bodenloſe Unſittlichkeit und Rohheit der abeſſiniſchen Chriſten in den ſchwärzeſten Farben, während ſie nicht umhin können, den Falaſchas, namentlich in ſittlicher Hinſicht, ein beſſeres Zeugniß zu geben. Und dennoch unternehmen ſie es, die abeſſiniſche Juden zu jener verkommenen Kirche zu bekehren, und waren ihnen alle Mittel, ſchlechte und gute, recht, um dieſen Zweck zu erreichen.

Ueber die Leiden, welche dieſes Treiben der Bekehrer über die armen Falaſchas brachte, haben wir durch den zu ihnen von der Alliance Israélite Universelle geſandten Reiſenden Halevy ausführliche Nachrichten [2]). Er erzählt wörtlich:

„Man bereitete einen entſcheidenden Schlag gegen das Geſetz

---

[1]) Baker: Die Nilzuflüſſe in Abeſſinien, deutſche Ausgabe, Band 2 S. 188.

[2]) Vergleiche den von Halevy an den Centralausſchuß der All. Isr. Universelle in der Sitzung vom 30. Juli 1868 erſtatteten und von der Alliance veröffentlichten Bericht S. 17 ff.

von Sinai vor, man wollte den Erleuchteten in Europa den Fall des Judenthums in Abessinien verkünden. Mehrere Falascha-Priester wurden in den Palast nach Gondar vorgeladen, um in Gegenwart des Königs (Theodor) über religiöse Fragen zu disputiren. Die Fanatiker und die Abtrünnigen entwickelten eine große Thätigkeit, um dem Könige den Sieg zu sichern: Ein panischer Schreck bemächtigte sich der Geister der schwachen Falaschas; sie glaubten sich in die Zeiten des Antiochus versetzt. Da zeigten sich aber glücklicher Weise die Makkabäer. Die jüdische Priester kamen zum Könige nicht allein; sie waren von Hunderten der Gläubigen begleitet. Die Disputation beginnt, die Geister erhitzen sich. Der König, durch den Widerstand der jüdischen Priester gereizt, befiehlt seine Soldaten, auf die Rebellen anzulegen. Da zeigen sich augenblicklich Hunderte von Köpfen; die Männer entblößten die Brust. „Schieße Herr, sagen sie, wir Alle sind bereit, für unsere Religion zu sterben". Der König Theodoros, der im Grunde ein ritterliches Gemüth besaß, bewunderte die Festigkeit der Falaschas, entließ die Versammlung und machte den jüdischen Priestern die schönsten Geschenke".

Diese Erzählung des Halevy klingt fast zu romantisch, um Glauben zu verdienen, allein wir erfahren aus den Schriften Flad's, daß Kaiser Theodoros in eigener Person die Judenbekehrung betrieben und sich über die Verstocktheit der Juden den Missionären gegenüber beklagt habe [1]). Es ist nun wohl wahrscheinlich, daß der Despot, wenn er dem Beispiele der Missionäre folgend, selbst zum Bekehrer wurde und hierbei auf Widerstand stieß, die Verstocktheit der Falaschas mit militärischen Mitteln zu brechen suchte.

War nun diese Gefahr glücklich an ihnen vorübergegangen,

[1]) Flad: Zwölf Jahre in Abessinien S. 21.

so blieben die Gemüther der abessinischen Juden doch in tiefer Erregung. Sie sahen sich von den Fallstricken der Missionäre umgeben, sie fürchteten die Wiederkehr schwerer Gefahren für ihre Religion und betrachteten ihre Leiden als Vorläufer der missionärischen Erlösung [1]).

Falsche Propheten standen unter ihnen auf, Aba Sirach und Aba Mahari, und verkündeten die bevorstehende Ankunft des Messias. Sie forderten das Volk auf, den heimathlichen Heerd zu verlassen und nach Palästina zu ziehen; das rothe Meer würde sich vor ihnen, wie einst vor ihren Vorvätern spalten, und sie trockenen Fußes durchziehen.

So trat eine große Menge, Männer, Frauen und Kinder unter Führung Aba Mahari's die Wanderung an, sie gelangten jedoch nicht bis zum Meere. Mangel an Lebensmittel zwangen sie, in Tigriéh zu bleiben, wo sie sich in der Nähe der alten Kaiserstadt Axum, in der Provinz Schireh, niederzulassen suchten. Hier räumten jedoch Hunger und Krankheiten unter ihnen auf, und nur wenigen der Ausgewanderten gelang es, entkräftet und von allen Mitteln entblößt, die alte Heimath wieder zu erreichen.

Seit diesen schlimmen Tagen sind die Falaschas zwar verarmt und zugleich durch den anarchischen Zustand des Landes schwer bedrückt, aber von unbefugten Bekehrern ohne weitere Anfechtung geblieben. Sie leben ungestört in der Ausübung ihres uralten Glaubens unter den übrigen Einwohnern des Landes in abgesonderten Dörfern, geschieden, auch wohl gemieden, aber nicht verfolgt von ihren Mitbürgern.

Sie bilden ungefähr den zehnten Theil der Gesammtbevölkerung; ein fleißiges, nüchternes, sittlich reines Volk, das treu

---

[1]) Ueber diese in 1862 vorgekommene messianische Aufregung und deren Folgen vergleiche Halevy: Bericht ꝛc. ꝛc. S. 19, und Flad: Kurze Schilderung der abessinischen Juden S. 40 und 41. Halevy, dem die Falaschas ihre Leidensgeschichte erzählten, war in 1867 in Abessinien.

festhält an den Geboten der Thora und an den Sitten der Väter. Ihre Hauptbeschäftigung ist, wie in früheren Zeiten, Ackerbau, Weberei, Töpferei, sowie das Schmiede- und Maurerhandwerk; Handel treiben sie nicht. Auch ihre alte Tapferkeit hat sich erhalten; obgleich Kaiser Theodor sie schwer bedrückte, dienten zahlreiche Falaschas in seinem Heere und haben sich wacker geschlagen.

Sie sind würdige Nachkommen ihrer tapfern und frommen Väter unter dem gewaltigen Michael ben Usiel, wie sie uns Eldad in seiner, mit orientalischer Phantasie ausgeschmückten, Erzählung schildert.

Und fragen wir uns, was aus jenen Israeliten geworden sei, die derselbe Schriftsteller an die Ufer des Sambation versetzt, so müssen wir uns gestehen, daß wir Solches nicht wissen. Das Gebiet des obern und mittlern Sobatflusses ist noch völlig unbekannt und von keines Europäers Fuße betreten. Hier herrschen seit Jahrhunderten die wilden und grausamen Gallas, die keinem Fremden den Zugang zu ihrem Lande gestatten. Aber mitten unter diesen rohen Naturvölkern giebt es noch, wie der um die Erforschung Ostafrikas so hochverdiente Missionar Krapf [1]) versichert, einzelne jüdische Colonien, die sich in schwer zugänglichen Gebirgsgegenden erhalten haben, wo sie den alten Glauben ihrer Väter und ihre nationale Unabhängigkeit bewahren.

Und so wäre es nicht undenkbar, daß noch heute an den sagenumkränzten Ufern des Sambation ein jüdischer Volksstamm eines selbstständigen Daseins sich erfreute und getreu lebte nach den Satzungen unserer alten Religion, wie ihre Väter vor tausend Jahren.

Auch sie mögen sehnsüchtig in die Zukunft blicken, wo es

[1]) In der Vorrede zu Flad's: Kurze Schilderung der abessinischen Juden.

ihnen vergönnt sein würde, ihre Hand zu reichen ihren Brüdern auf dem weiten Umkreise der Erde, und vereint mit der ganzen erlösten und erleuchteten Menschheit es auszusprechen und zu bekennen, daß der Ewige sei einzig und sein Name einzig.

Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie und der Philosophie der Araber.

(Fortsetzung.)

Die Glaubwürdigkeit der geschichtlichen Tradition im Allgemeinen bildet die Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit der Prophetie, d. i. derjenigen geschichtlichen Erscheinung, auf welche alle positiven Religionen sich gleichmäßig als auf den vornehmsten Beweis ihrer Wahrheit berufen. A. b. D. geht daher auch nach dieser Vorbemerkung über die geschichtliche Tradition zu seinem eigentlichen Thema, der Darstellung der Prophetie über. Den aufgestellten Bedingungen für die Glaubwürdigkeit geschichtlicher Traditionen werden freilich, wie unser Philosoph zugiebt, nicht alle in der heiligen Schrift enthaltenen Berichte über sogenannte prophetische Visionen genügen können. Im strengen Sinne des Wortes kann aber auch von einer wirklichen Prophetie nur da die Rede sein, wo die göttliche Mittheilung sich auf wichtige Angelegenheiten einer größeren Gesammtheit bezieht; solche

Mittheilungen hingegen, die minder wichtige Verhältnisse oder gar nur die Angelegenheiten eines Individuums betreffen, können kaum als Prophetieen angesehen werden[1]). Freilich wird andererseits die Glaubwürdigkeit auch dieser Erzählungen durch den prophetischen Charakter der gesammten biblischen Literatur unterstützt. Die strenge Wahrheitsliebe nämlich, welche eine unerläßliche Vorbedingung für die Erlangung der prophetischen Erkenntnißstufe ist, verleiht allen Erzählungen der prophetischen Schriftsteller, was auch immer ihr Inhalt sein mag, unbedingte Glaubwürdigkeit[2]).

Die weiteren Ausführungen A. b. D.'s über das Wesen der Prophetie und ihre psychologische Erklärung lehnen sich ihrem Grundgedanken nach wieder an Alfarabi und Ibn-Sîna an, und weisen daher zahlreiche Berührungspunkte mit der gleichfalls von jenen arabischen Philosophen beeinflußten Darstellung des Maimonides auf. Unstreitig bildet auch die von Alfarabi und

---

[1]) Em. Ram. S. 71 Text: ואם היו משלי אלה החלומות במה שהיה מיוחד לאיש אחד או בדבר חלקי לא נאמר שהוא נבואה או אם נאמר שבו חלק מנבואה, הנה הוא חלוש מאד, ואם היה בדברים הגדולים ומה שיכלול האומות ויתחדש בזמנים הארוכים הוא חלום של נבואה. Maimonides stellt diesen Kanon zwar nicht ausdrücklich auf, spricht aber, wie es scheint, aus demselben Gesichtspunkt so untergeordneten Personen wie Hagar, Manoach u. a. einen prophetischen Rang ab, wenn sie auch einmal einer göttlichen Vision gewürdigt worden seien, vgl. More II, 42 gegen Ende. Noch bedeutsamer für seine Auffassung der Prophetie ist die Aeußerung A. b. D.'s, daß es um die Autenticität der heiligen Schrift schlecht bestellt wäre, wenn sich dieselbe nicht auf Wunder von wirklich geschichtlicher Bedeutung, wie z. B. die des Moses, gründete. Wunder so privaten Charakters, wie z. B. die von Elia und Elisa berichteten Todtenerweckungen, wären nicht ausreichend gewesen, um die Göttlichkeit der Thora zu beweisen. Em. Ram. S. 80: כי התורה, אם היא תלויה במה שירוץ מרוצת תחית בן הצרפית ובן השונמית, ונפול אש השמימית על שלוחי אחזיה בן אחאב, היה המאמר המספק קשה לבטלו. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß A. b. D. mit dieser Aeußerung auf den Charakter der von dem Stifter des Christenthums berichteten Wunderthaten anspielen will.

[2]) Em. Ram. S. 75 Text, deutsche Uebers. S. 94.

Ibn-Sîna gegebene rationelle Erklärung der Prophetie einen der Glanzpunkte der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie. Dieſelbe ſchließt ſich ſo zwanglos und natürlich an ihre Erkenntnißtheorie an, daß man faſt auf die Vermuthung kommen könnte, die letztere ſei von vornherein auf die Erklärung der Prophetie zugeſpitzt oder wenigſtens nicht ohne Rückſicht auf dieſelbe ausgebildet worden. Wie dem aber auch ſein mag, jedenfalls iſt es den arabiſchen Philoſophen gelungen, aus dem Princip ihrer Erkenntnißtheorie heraus das Weſen der Prophetie mit überraſchender Folgerichtigkeit abzuleiten. Freilich wird der der prophetiſchen Erkenntniß ſonſt anhaftende Charakter des Unvermittelten und Sprunghaften in der Erkenntnißtheorie der Araber nur dadurch vermieden, daß der Sprung in das Gebiet des Uebernatürlichen in ihr ſchon auf einer viel früheren, ja im Grunde gleich auf der erſten Stufe des Vernunfterkennens erfolgt. Denn, wie wir oben gezeigt haben, führen die arabiſchen Ariſtoteliker und ihnen folgend auch A. b. D. ſchon den Urſprung der ſogenannten „erſten Erkenntniſſe", wie des Satzes des Widerſpruchs, der Identität u. ſ. w., auf eine der menſchlichen Vernunft zu Theil werdende Eingebung von Seiten der „wirkenden Vernunft" zurück [1]). Iſt aber erſt die Brücke geſchlagen, die den Geiſt des Menſchen mit dem Reiche des Uebernatürlichen verbindet, dann kann auch die Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß über die Grenzen des Natürlichen hinaus mehr keine Schwierigkeiten bereiten; in der Einwirkung der transmundanen Geiſter auf die menſchliche Vernunft iſt dann ein bequemer Erklärungsgrund auch für die prophetiſche Erkenntniß des Menſchen geboten. Die Gabe der Prophetie tritt daher bei A. b. D., wie bei ſeinen arabiſchen Vorgängern, nicht als eine den Zuſammenhang der menſchlichen Geiſtesentwicklung durchbrechende Erſcheinung auf, ſie bildet vielmehr gewiſſermaßen den Endpunkt einer natür-

[1]) Vgl. oben S. 408 Anmerk. 1.

lichen Entwicklungsreihe, deren niedere Stufen, wenn ſie auch von der eigentlichen Prophetie unterſchieden werden müſſen, doch auch wieder in einer gewiſſen Weſensgemeinſchaft mit derſelben ſtehen. Und ſelbſt auf der Stufe der eigentlichen Prophetie angelangt iſt dieſe Gabe nach ihrer Darſtellung doch noch einer gewiſſen fortſchreitenden Entwicklung fähig, wenn dieſelbe auch ausnahmsweiſe in einem beſonders bevorzugten Individuum gleich in ihrer höchſten Vollendung auftreten mag. Die Gebundenheit der prophetiſchen Erkenntniß an natürliche Bedingungen äußert ſich ferner auch darin, daß dieſelbe bei dem einen Propheten in höherem, bei dem anderen in geringerem Maaße vorhanden iſt, je nach den natürlichen Anlagen der einzelnen Individuen und der Begünſtigung durch die ſie bedingenden ſonſtigen Vorausſetzungen.

Der unterſten Stufe derjenigen Geiſtesthätigkeit, die in ihrer höheren Entwicklung zur prophetiſchen Erkenntniß führt, begegnen wir bei der zahlreichen Klaſſe von Menſchen, welche die Gabe der hellſehenden Träume beſitzen. Wenn im Schlafe die äußeren Sinne ruhen oder doch wenigſtens ihre Thätigkeit in minder energiſcher Weiſe ausüben, dann beginnt gewöhnlich das freie Spiel der Phantaſie, indem dieſelbe der Kontrole entbehrend, welche der Verſtand und die äußeren Sinne im Wachen über ſie ausüben, die im Geiſte geſammelten Vorſtellungen und Bilder in willkürlichſter Weiſe verbindet und trennt und ſo neue Vorſtellungen erzeugt, die wir als Traumvorſtellungen bezeichnen. Dieſe Wahnvorſtellungen erreichen den höchſten Grad der Lebhaftigkeit in den Träumen der Fieberkranken, wo die Erſchlaffung der körperlichen und geiſtigen Funktionen die Zügelloſigkeit der Phantaſie noch mehr begünſtigt [1]). Allein ſowie

[1]) Arist. de somn. I, 458. b, 25: *δῆλον δὲ περὶ τούτων ἁπάντων τό γε τοσοῦτον, ὅτι τῷ αὐτῷ ᾧ καὶ ἐγρηγορότες ἐν ταῖς νόσοις ἀπατώμεθα, ὅτι τοῦτ' αὐτὸ καὶ ἐν τῷ ὕπνῳ ποιεῖ τὸ πάθος.*

der Schlaf einerſeits in Folge der ruhenden Sinnesthätigkeit die Schöpfung traumhafter Wahngebilde befördert, ſo bleibt in ihm andererſeits wieder das innere Leben der Seele von den Störungen verſchont, die im wachenden Zuſtand durch die äußeren Sinneswahrnehmungen erzeugt werden [1]). Iſt daher der Einfluß der Verſtandesthätigkeit nur noch kräftig genug, um den Ausſchreitungen der Phantaſie Zügel anzulegen, ſo kann der menſch-

---

[1]) Em. Ram. S. 70 Text, deutſche Ueberſ. S. 88. Hier liegt in unſerem Texte offenbar eine, dem Ueberſetzer des Urtextes zur Laſt fallende, Verwechſelung des כח מדמה mit dem כח מצייר vor, denn die hier beſchriebenen Funktionen gehören nicht, wie es bei uns heißt, dem מצייר ſondern dem מדמה an. Die Funktion des מצייר oder Abbildungsvermögens beſchränkt ſich auf das Feſthalten der wahrgenommenen Formen der Dinge, während die Verſchmelzung der wahrgenommenen Formen zu neuen Gebilden die Funktion des מדמה oder der Phantaſie iſt, vgl. oben S. 205, 206. Wir wollen zur beſſeren Vergleichung die betreffenden beiden Stellen einander gegenüberſtellen:

Em. Ram. S. 29: מדמה ומחשב, כי הוא בבעל חיים מדמה, ובאדם מחשב. כי מדרכו שירכיב ויתיך מצורות מוחשות צורת בלתי מוחשת, כמו שלפעמים נדמה חצי אדם מורכב עם חצי סוס וגו' וגו'. והידע זה הכח יברא הדברים בריאה, ולא יתנה כבריאתם האמת על כל פנים, אבל לפעמים יברא צורת כוזבת, כמו זאת אשר אמרנו, ופעמים ימצא צורת אמיתית וגו' ודע שזה הכח אשר נקראהו מדמה מבין שאר כחות הנפש יפעל פעולותיו כשינה ויפעל על הצורות הנעלמות ואוצר החושים, וירכיב קצתם אל קצת, ויסריד קצתם מקצתם, וישלחם אל חוש המשותף, ויהיה כאלו ככר ראה אותם הדברים, וזהו החזיונות או החלומות הכוזבים ועוד נזכור אותם.

Em. Ram. S. 70: ואחד הכחות הנפשיות הוא כח, קראנוהו לך במאמר הראשון מזה הספר, מצייר (?) והוא אשר יביט אל המעטת החושים, ויתעסק במה שיש שם ממוג ומרכיב ומבדיל הרכבות והבדלים כוזבים או צודקים, ויביאם אל חוש המשותף, וזה הוא ואלה כלם S. 71: החלום עסקים ומונעים, וככר ימנעו ג"כ הרכה זה הכח מצייר (?) בהתמדת הביאו אל חוש המשותף התעתועיו והבליו וגו'.

Aehnlich wie bei A. b. D. heißt es bei Maimonides II, 36 (Tibbonſche Ueberſetz.): וכבר ידעת עוד פעולת זה הכוח המדמה מזכור המוחשים והרכבתם והחקוי אשר בטבעו, ושהגדולה שבפעולותיו והנכבדות שבהם, אמנם יהיה בנח החושים ובכטולם מפעולותיהם, או ישפע עליו קצת שפע כפי ההכנה, והוא הסכה בחלומות הצודקות והוא בעצמו סבת הנבואה, ואמנם יחחלפו כרב או במעט לא כמין vgl. Munk Guide II. S. 282.

liche Geist im Schlafe von der „wirkenden Vernunft" Eingebungen erlangen, die ihm im wachenden Zustand vielleicht niemals zu Theil geworden wären. Aber selbst in diesem Falle wird der Einfluß der immer noch wirksamen Phantasie sich darin bekunden, daß dem menschlichen Geiste die Eingebungen der „wirkenden Vernunft" in Gestalt von sinnlichen Bildern und Allegorieen zum Bewußtsein kommen werden. So werden z. B. bevorstehende Annehmlichkeiten im Traume unter dem Bilde eines schönen Weibes, ein zurückzulegender Weg unter dem Bilde des Fliegens erscheinen. Wird nun in einer solchen Traumerscheinung dem Geiste eine Enthüllung zu Theil, die für die Verhältnisse einer größeren Gesammtheit von Wichtigkeit ist, so ist sie als eine prophetische Eingebung anzusehen; bezieht sich die Erscheinung hingegen nur auf individuelle Verhältnisse, so nennen wir sie ein wahres Traumgesicht. Auch in der Traumerscheinung kann jedoch der Prophet zu einer noch höheren Stufe prophetischer Erkenntniß als dieser gelangen. Wenn es dem Verstande nämlich gelingt, die dem Geiste durch die „wirkende Vernunft" zu Theil werdende Eingebung von jeder Einmischung der Phantasie frei zu halten, dann wird der von dem Propheten gewonnene Einblick in die Zukunft, weder durch ein Bild noch durch eine Allegorie verhüllt, offen zu Tage liegen und keiner weiteren Deutung bedürfen. Dieser Art war z. B. die dem Abraham über das Schicksal seines Stammes zu Theil gewordene Offenbarung (Genes. 15, 12), die ihm, obschon sie ausdrücklich als eine Traumerscheinung (חזיון) bezeichnet wird, doch ohne Bild und Allegorie in unverhüllten Worten die Zukunft verkündete [1]).

---

[1]) Ibn-Sina. Schahrest. II. S. 329: „Wenn die Formen partielle sind und aus der Seele in die Vorstellungskraft übergehen, und das Gedächtniß sie seiner Weise gemäß festhält, ohne daß die Einbildungskraft dabei mitwaltet, sind die Träume wahr und bedürfen kei-

Auf einer noch höheren Stufe der Prophetie ſteht derjenige, deſſen Geiſt im wachenden Zuſtand mit der „wirkenden Vernunft“ in Verbindung tritt und von derſelben prophetiſche Eingebungen empfängt. Eine ſo hochgeſteigerte prophetiſche Begabung ſetzt aber eine Geiſteskraft voraus, die ſich auch durch die angeregteſte Thätigkeit der Sinne von ihrem Denkgeſchäft nicht abziehen läßt und ſich ihre Empfänglichkeit für die Eingebungen der höheren Intelligenzen unter allen Umſtänden zu bewahren weiß [1]). Zuweilen gelangt jedoch der Prophet zu dieſer höheren Stufe erſt in einem ſpäteren Stadium ſeiner prophetiſchen Wirkſamkeit, indem er von der Traumprophetie zur Prophetie im wachenden Zuſtand aufſteigt, gemäß dem auch in der Sinnenwelt herrſchenden Entwicklungsgeſetze, nach welchem überall ein Aufſteigen vom Niederen zum Höheren ſtattfindet [2]). Es

---

ner Auslegung, wenn ſie aber in die Einbildungskraft übergegangen ſind, ſo theilt ſie das mit, was ihnen von den ſinnlichen Formen entſpricht und dieſe bedürfen einer Auslegung und Erklärung“.

[1]) Ibn-Sina, Schahreſt. II, 330: „Das Dritte, die Auffaſſung der Wiſſenſchaft des Verborgenen im wachen Zuſtand betreffend, ſo beſitzen einige Seelen die Kraft, daß die Sinne ſie nicht beſchäftigen, und ſind durch ihre Kraft nicht auf das Hinblicken nach der Welt der Vernunf und des Sinnes zugleich hingewieſen, ſondern erheben ſich in die Welt der Verborgenheit, und es werden ihnen manche Dinge klar wie der plötzliche Blitzſtrahl; es verbleibt aber das erfaßte Vorgeſtellte an ſich ſelbſt im Gedächtniß und das iſt eine reine Inſpiration“ u. ſ. w. Der Herausgeber des Em. Ram. hat an dieſer Stelle den Text mißverſtanden und einige Sätze, die ſchon auf die Prophetie im Wachen gehen, noch auf die Traumprophetie bezogen. Die Erklärung der Prophetie im Wachen beginnt im dritten Abſatz des erſten Kapitels (S. 71 Text) mit den Worten: וכבר יקרה בקצת בני אדם שיהיה לנפשותיהם. Damit fällt auch die Veranlaſſung zu der ſinnloſen Anmerkung des Herausgebers fort.

[2]) Die Zunahme der prophetiſchen Beherztheit illuſtrirt A. b. D. bei dieſer Gelegenheit durch die, dem Midraſch entlehnte, witzige Bemerkung, Moſe habe bei der erſten Erſcheinung Gottes, am Dornbuſche, ſich vor derſelben ſoſehr gefürchtet, daß er ſein Antlitz vor ihr verbarg (Exod. 3, 6), ſpäter aber (Exod. 33, 18) ſei ihm der Muth ſoſehr geſtiegen, daß er die Erſcheinung Gottes geradezu herausgefordert habe. Vgl. Midraſch. Rabb. zu Exod. 3, 6.

kann aber auch vorkommen, daß der Prophet vorübergehend von der Prophetie im wachenden Zuſtand wieder auf die niedrigere Stufe der Traumprophetie herabſinkt, wenn er nämlich bei ſeinem Eintritt in die höhere Entwicklungsſtufe der auf ihn einſtürmenden Gewalt der prophetiſchen Erſcheinung erliegt und ſo, gewiſſermaßen von einer Ohnmacht befallen, die Fortſetzung der Erſcheinung in einem Traumgeſicht erblickt [1]).

Aber ſelbſt diejenigen Propheten, die in wachem Zuſtande prophetiſcher Eingebungen theilhaftig werden, ſtehen deshalb nicht alle auf gleicher Linie; es laſſen ſich vielmehr auch noch auf dieſer Stufe verſchiedene Grade unterſcheiden. Je nachdem des Propheten Geiſt der Einwirkung der auch im wachen Zuſtand nicht ganz unthätigen Phantaſie mehr oder minder zugänglich iſt, wird er die prophetiſche Erſcheinung entweder in Allegorieen und Bilder gekleidet oder frei von dieſen erblicken [2]). In dieſer Beziehung hängt Alles von der geiſtigen Individualität des Propheten ab; ſo iſt z. B. bei Ezechiel, weil er der phantaſiereichſte aller Propheten iſt, die Allegorie ſo vorherrſchend, daß er nach ſeiner eigenen Ausſage (Ezech. 21, 5) vom Volke der Gleichnißdichter genannt wurde. Die ſinnlichen Geſtalten, in denen die göttlichen Erſcheinungen ſich

---

[1]) Als Beiſpiel führt unſer Philoſoph den Erzvater Abraham an. Während die bis Geneſ. 15, 1 berichteten Erſcheinungen Traumgeſichte geweſen, ſei Abraham mit der an dieſer Stelle erzählten Offenbarung zur Prophetie im wachen Zuſtand gelangt. Wenn es trotzdem in demſelben Kapitel heiße, daß Abraham die Erſcheinung beim Bundesopfer im Schlummer erblickt habe, ſo ſei darunter ein ſolcher, durch eine Ohnmacht erzeugte, Rückfall zu verſtehen. Dieſelbe Erklärung findet ſich bei Maimonides, More II, 41.

[2]) Ibn-Sina. Schahreſt II. 332: „Die dritte Eigenthümlichkeit gehört der Einbildungskraft dadurch an, daß die Seele kräftig iſt, und in wachem Zuſtande mit der Welt des Verborgenen in Berührung kommt" u. ſ. w. „Er ſagt: Wenn auch die Seelen in der Art übereinſtimmen, nur daß ſie durch Eigenthümlichkeiten unterſchieden ſind, ſo ſind ihre Thaten in wunderbarer Verſchiedenheit verſchieden" u. ſ. w.

zuweilen dem Geiſte des Propheten darſtellen, ſind demnach nur die Erzeugniſſe der eigenen Phantaſie und an ſich ohne wirkliche Realität. So erklärt es ſich auch ganz naturgemäß, daß dieſe Geſtalten, während der Prophet ſelber ſie deutlich zu erblicken glaubt, von ſeiner Umgebung nicht wahrgenommen werden[1]).

Der Endzweck der Prophetie beſteht darin, die Menſchen in ihrer Geſammtheit zu der ihnen von Gott beſtimmten Glückſeligkeit anzuleiten. Da es der überwiegenden Mehrzahl der Menſchen an der hierzu erforderlichen Einſicht fehlt, ſo mußte die Verwirklichung dieſer göttlichen Abſicht ſolchen Perſonen übertragen werden, deren höherer Einſicht die anderen ſich unterzuordnen bereit wären[2]). Um jedoch den Propheten die Erfüllung dieſer Aufgabe zu ermöglichen, war es nothwendig, ſie mit einer den anderen Menſchen nicht zu Gebote ſtehenden Macht über die Natur auszuſtatten. Eine ſolche die Schranken des Naturgeſetzes durchbrechende Macht iſt im Weſen der Prophetie vollkommen begründet und ſteht mit der menſchlichen Vernunft durchaus nicht im Widerſpruch. Die Verbindung zwiſchen dem Geiſte des Propheten und den höheren Intelligenzen, vornämlich der „wirkenden Vernunft", giebt, wie für die höhere Erkenntniß des Propheten, ſo auch für ſeine über das Natur-

---

[1]) Ezech. 8, 1; Dan. 10, 7. Wie A. b. D. beſtreitet auch Maimonides (More II, 46) die Realität der dem Propheten erſcheinenden ſinnlichen Geſtalten. Als ſchlagendes Beiſpiel eines ſolchen, in der Phantaſie des Propheten ſich abſpielenden Vorganges, führt A. b. D. Ezech. 8, 1 an, wo der im Exil lebende Prophet ſich nach Paläſtina verſetzt glaubt, was doch offenbar nur eine Spiegelung ſeiner Phantaſie ſein könne. Dasſelbe Beiſpiel auch More II, 46.

[2]) Ibn-Sina. Schahreſt. II, 282: „Bei dem Verkehre iſt aber eine Regel und Gerechtigkeit nothwendig und kann Einer, der die Regel aufſtellt und Gerechtigkeit ſchafft, nicht entbehrt werden" u. ſ. w.

geſetz hinaus ſich erſtreckende Macht eine ausreichende Erklärung. Durch ſeine Berufung als Mittelsperſon zwiſchen Gott und den Menſchen wird der Prophet ſelber gleichſam auf die Stufe der „getrennten Intelligenzen“ emporgehoben [1]).

Die Prophetie iſt an gewiſſe Bedingungen geknüpft, die ſich theils auf die Perſon des Propheten, theils auf die allgemeinen Verhältniſſe beziehen. Unter den auf die Perſon des Propheten bezüglichen Vorbedingungen ſteht ſelbſtverſtändlich die geiſtige Begabung deſſelben obenan. Mit dieſer muß ſich aber auch eine hervorragende ſittliche Begabung, ein Charakter von makelloſer Lauterkeit verbinden [2]). Ganz beſonderes Gewicht legt die heilige Schrift in dieſer Beziehung auf die Eigenſchaften der Demuth und der Wahrheit- oder Gerechtigkeitsliebe, zwei ſittliche Vorzüge, die bei Moſe, dem größten aller Propheten, zu höchſter Vollkommenheit entwickelt waren [3]).

Ueber die, auch von Maimonides und den ſpäteren Religionsphiloſophen vielfach erörterte, Frage, ob die Prophetie ausſchließlich als Naturbegabung, gleichſam als ein Gnadengeſchenk Gottes, anzuſehen ſei, oder ob die Erlangung derſelben auch durch menſchliche Bemühung gefördert werden könne, äußert ſich A. b. D. in folgender Weiſe [4]). Die zur Prophetie erforderlichen Fähigkeiten, auch die ſittlichen, können wohl bei einzelnen Menſchen gewiſſermaßen ſchon von ihrer Geburt an in genügendem

---

[1]) Ibn-Sîna. Schahreſt. II, 284; daſ. 331: „Zuweilen aber ſchreitet eine menſchliche Seele in der Erhabenheit bis zu einem Punkte fort, wo ſie jenen Seelen (sc. den getrennten Intelligenzen) gleich wird, daß ſie alſo wirkt, wie ſie wirken, und Macht über das ausübt, worüber ſie Macht ausüben“.

[2]) Ibn-Sîna, Schahreſt. II, 278.

[3]) Für Moſe's Gerechtigkeitsliebe führt A. b. D. als Belege an ſein Eintreten für den ſchuldlos angegriffenen Hebräer (Exod. 2, 13) und für die Töchter Reûels (daſ. 3, 17; vgl. More II, 45).

[4]) Em. Ram. S. 73 Text, deutſche Ueberſ. S. 92.

R. Jehuda I. ſagt der Talmud, in ſeiner Perſon wären alle Eigenſchaften eines Propheten vereinigt geweſen, aber ſein Aufenthaltsort, Babylon, hätte ſich für eine prophetiſche Wirkſamkeit nicht geeignet [1]). Als die eigentliche Heimath der Prophetie ſei nämlich Paläſtina zu betrachten [2]); darum habe auch der Prophet Jona geglaubt, ſich ſeiner prophetiſchen Sendung entziehen zu können, wenn er ſich in's Ausland, nach Tarſchiſch begebe [3]). Was endlich die Nationalität betrifft, ſo iſt die prophetiſche Begabung faſt ausſchließlich auf das iſraelitiſche Volk beſchränkt [4]). Der Einwand, daß auch Nichtiſraeliten, wie Laban (Geneſ. 31, 24), Bileam (Num. 22, 8 ffg.), Nebukadnezar (Dan. Kap. 4) göttliche Erſcheinungen zu Theil geworden ſeien, hat ebenſoviel auf ſich, als wenn Jemand aus dem Reden Gottes zur Schlange (Geneſ. 3, 14) oder zum Haifiſch (Jona 2, 11) auf deren prophetiſche Befähigung ſchließen wollte [5]). Die göttliche Vorſehung kann ſich in dieſen Fällen zur Erreichung ihrer höheren Zwecke, entweder zum Schutze eines einzelnen hervorragenden Mannes oder, um die Würde und das Anſehen der geſammten Nation zur Anerkennung zu bringen, ausnahmsweiſe ſolcher Organe bedient haben, die im Uebrigen für den prophetiſchen Beruf völlig ungeeignet waren.

An dieſe Auseinanderſetzung über das Weſen der Prophetie im erſten Kapitel des dem fünften Glaubensſatze gewidmeten Abſchnitts ſchließt ſich im zweiten Kapitel desſelben Abſchnitts eine Erörterung der ſchon von Saadia eingehend behandelten

---

[1]) Moëd Katan 25 a.

[2]) Koſari I, 95 S. 64; II, 13 S. 97; IV, 17 S. 333; V, 20 S. 419.

[3]) Koſari II, 14 S. 99.

[4]) Koſari a. a. O.

[5]) Maimonides, More II, 48: ויאמר ד' לדג ויקא את יונה, אחד שהשם הוא העיר הר צון ההוא שמהו נביא והשרה עליו נבואה, Munk Guide II, S. 365; Abraham ibn Eſra bemerkt gleichfalls zur Stelle: דרך משל שהכריחהו לעשות חפץ השם, ähnlich Kimchi daſ.

Frage nach der Möglichkeit einer Abrogation oder Widerrufung göttlicher Offenbarungen. Diese Untersuchung hängt mit der vorangegangenen über das Wesen der Prophetie insofern zusammen, als sie die Anerkennung der Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung oder der Prophetie voraussetzt und sich ausschließlich gegen solche Gegner des Judenthums wendet, die, ohne den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift zu bestreiten, ihre Verbindlichkeit nur darum in Abrede stellen, weil die sie begründende Offenbarung ihrer Meinung nach durch eine andere Offenbarung aufgehoben worden sei.

Die positiven Religionen, sagt A. b. D., führen alle ihren Ursprung mehr oder minder auf göttliche Offenbarungen zurück. Die Widersprüche aber, die bei näherer Vergleichung zwischen den Lehren der verschiedenen, sich als geoffenbart ausgebenden Religionen hervortreten, werden entweder so erklärt, daß der göttliche Ursprung der einen Religion zu Gunsten der anderen bestritten wird, oder die der Zeit ihrer Entstehung nach jüngere unter den betreffenden Religionen räumt zwar den göttlichen Ursprung auch der älteren ein, behauptet aber, daß durch die neue Offenbarung, welcher sie selber ihren Ursprung verdanke, der Inhalt der älteren Offenbarung entweder ganz oder theilweise aufgehoben worden sei. Da jedoch die geschichtliche Wahrheit derjenigen Offenbarung, auf welche das Judenthum seinen Ursprung zurückführt, von keiner der anderen Religionen bestritten wird [1]), sondern nur die fortdauernde Verbindlichkeit der jüdischen Religionslehren nach dem Vorgeben jeder der anderen Religionen durch eine neuere Offenbarung soll aufgehoben worden sein, so brauchen wir von jenen beiden Annahmen auch nur diese zweite

[1]) Em. Ram. S. 78 Text: אמנם אמיתת נבואתו (של משה), אם הם היו מכחישים אותה, היינו משתדלים לקיימה להם, אמנם הוא דבר הודו בזה הם וכל תורני שעל הארץ, הנה אין להתעסק לנו בקיום מה שלא בא סתירה וגו׳.

zu berückſichtigen. Wir werden daher hier zwei Fragen zu erörtern haben, erſtens: Kann überhaupt die Möglichkeit zugegeben werden, daß irgendeine göttliche Offenbarung wieder aufgehoben werde? und zweitens: Falls eine ſolche Annahme ſtatthaft ſein ſollte, iſt eine Aufhebung der das Judenthum begründenden Offenbarung denkbar? Gehen wir jedoch auf den Inhalt der Religionsurkunden ein, ſo läßt ſich die uns beſchäftigende Frage noch enger umgrenzen. Der Inhalt der Religionsurkunden iſt nämlich ein zweifacher, erſtens ein geſchichtlicher und zweitens ein religionsgeſetzlicher. Selbſtverſtändlich aber kann der geſchichtliche Theil der Religionsurkunden einer Abrogation nicht unterliegen, denn eine geſchichtlich überlieferte Thatſache iſt entweder geſchehen oder ſie iſt nicht geſchehen, ein Drittes giebt es hier nicht. Entdecken wir daher zwiſchen den Urkunden zweier verſchiedener Religionen einen Widerſpruch, der ſich auf die als geſchichtlich erzählten Thatſachen bezieht, ſo haben wir nur die Wahl, entweder beide Berichte als unglaubwürdig zu verwerfen, oder uns für einen derſelben zu entſcheiden und den ihm widerſprechenden als lügenhaft oder untergeſchoben zurückzuweiſen. Der geſetzliche Inhalt der Religionsurkunden zerfällt aber gleichfalls in zwei verſchiedene Gruppen, die eine umfaßt diejenigen Geſetze, die in der Sprache der Logiker als allgemeingültige (מסורסמים), in der Sprache des Kalam's als Vernunftgeſetze (מושכלים) bezeichnet werden, die andere diejenigen Geſetze, die von den Logikern überlieferte (מקובלות), im Kalam vernommene (שמעיות) Geſetze genannt werden [1]). Allgemeingültige

[1]) Em. Kam. S. 75 Text, deutſche Ueberſ. S. 94. Die Termini שכליות für Vernunftgeſetz und שמעיות für Traditions- oder Ceremonialgeſetz ſind in die jüdiſche Literatur von Saadia (Emunoth III. Buch) eingeführt worden. Unſer Verfaſſer bezeichnet dieſelben als im Kalam gebräuchliche Termini (ואצל בעלי חכמת הדבור); und in der That ſcheinen ſie bei

oder Vernunftgeſetze ſind ſolche Geſetze, die vermöge ihrer Vernunftgemäßheit ihre Beglaubigung in ſich ſelber tragen und mithin keiner äußeren Beglaubigung durch eine Offenbarung bedürfen. Solcher Art ſind z. B. die Geſetze der Moral und alle diejenigen Geſetze, auf deren Befolgung der Beſtand der menſchlichen Geſellſchaft und jeder ſtaatlichen Ordnung beruht, denen daher ſelbſt diejenigen im Verkehr miteinander ſich fügen müſſen, die ſich zu offener Fehde gegen die geſellſchaftliche Ordnung miteinander verbinden. Ohne eine gewiſſe Achtung vor Geſetz und Recht und ohne Treu und Glauben im gegenſeitigen Verkehr könnte ſelbſt eine Räuberbande nicht beſtehen [1]). Die Vernunftgeſetze erfreuen ſich daher auch bei allen Nationen der gleichen Anerkennung, ſie ſind gewiſſermaßen das einigende und ſtaatenbildende Element unter den Menſchen. Die Bewohner eines Staates mögen in Folge der unter ihnen herrſchenden Glaubensverſchiedenheit einander noch ſo heftig anfeinden und ſich gegenſeitig auf's Erbittertſte bekämpfen, ſo ſtellen die Vernunftgeſetze doch immer wieder einen Einigungspunkt her, in dem die ſonſt nach den verſchiedenſten Richtungen auseinanderſtrebenden Kräfte ſich friedlich begegnen und ſich zu einem einheitlichen Organismus zuſammenſchließen [2]). Wie aus dieſer Darlegung

den Mutazila nach Schahreſt. I, 40 ganz geläufig geweſen zu ſein. Die Bezeichnung für das Offenbarungsgeſetz iſt bei den Mutazila, analog dem hebräiſchen שמעיות, „von dem Hören von Außen im Gegenſatz zu der Thätigkeit der eigenen Vernunft hergenommen", vgl. Haarbrücker zu Schahreſt. I, 40; Dieterici, Anthropologie (lautere Brüder) S. 106: „Derartig ſind nun die Leute der Tradition, welche die Religion nur vermöge des Hörens vernehmen" u. ſ. w.

[1]) Em. Ram. S. 75 Text, deutſche Ueberſ. S. 94; vgl. Koſari II, 48. Plato Repub. I, 351: *δοκεῖς ἂν ἢ πόλιν ἢ στρατόπεδον ἢ λῃστὰς ἢ κλέπτας ἢ ἄλλο τι ἔθνος, ὅσα κοινῇ ἐπί τι ἔρχεται ἀδίκως, πράξαι ἄν τι δύνασθαι, εἰ ἀδικοῖεν ἀλλήλους; οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς κ. τ. λ.*

[2]) Em. Ram. S. 75 Text, deutſche Ueberſ. S. 94.

ihres Wesens hervorgeht, kann sich eine Abrogation daher auch auf diese Gruppe von Gesetzen nicht erstrecken; mithin bleibt nur noch einzig und allein die Gruppe der überlieferten Gesetze oder das sogenannte Ceremonialgesetz übrig, bei dem die Möglichkeit einer Abrogation in Frage käme.

Auf den Begriff der Abrogation eingehend gesteht unser Philosoph zu, daß eine Gesetzgebung, wenn sie auch einer göttlichen Offenbarung entsprungen sei, doch noch immer einer Abrogation unterliegen könne. Von anderer Seite sei allerdings die Behauptung aufgestellt worden, die Abrogation eines von Gott geoffenbarten Gesetzes sei unvereinbar mit der philosophischen Auffassung des Attributs der Einigkeit Gottes. Denn während diese die Möglichkeit eines zum Wesen Gottes noch hinzutretenden, positiven Attributs ausschließe, setze die Abrogation eine Willensänderung in Gott voraus, die ihren Grund nothwendiger Weise in einer neuen, bei der früheren Offenbarung noch nicht vorhanden gewesenen Erkenntniß haben müßte; damit aber hätte man das Wissen und Wollen Gottes als von seinem Wesen verschiedene Attribute hingestellt [1]). Es scheint jedoch, meint A. b. D., dieser Einwand schon darum nicht von so schwerwiegender Bedeutung zu sein, weil keiner der anerkannten jüdischen Gesetzeslehrer die principielle Unmöglichkeit der Abrogation behauptet habe [2]). Würde daher die Schrift ihre

[1]) A. b. D. hat hier wohl vornämlich die in der Schule der Schia gepflogenen Kontroversen über die Möglichkeit einer Abrogation im Auge. Schahrest. I, 166: „Zu der Lehre des Al-Muchtâr gehörte, daß er eine Sinnesänderung bei Gott für möglich hielt", S. 180: „Einer, welcher die Abrogation nicht für zulässig hielt, meinte also, daß die verschiedenen Gebote eines nach dem anderen umgewandelt seien"; S. 200: „Die Häresieen der Ghulâ sind vier: Verähnlichung, Sinnesänderung" u. s. w.

[2]) Es ist bemerkenswerth, daß dieselbe Ansicht, die hier von A. b. D. als eine den jüdischen Gesetzeslehrern fremde bezeichnet wird, von Schahrestâni umgekehrt als eine der Grundlehren des Judenthums hingestellt

Verordnungen und in's Besondere die das Ceremonialgesetz betreffenden ohne jede nähere Zeitbestimmung ausgesprochen haben, so wäre vielleicht die Annahme gestattet, ein durch eine frühere Offenbarung zu einem bestimmten, aber dem Menschen nicht erkennbaren, Zwecke ertheiltes Gebot sei, nachdem dieser Zweck in Erfüllung gegangen, durch eine neue Offenbarung aufgehoben worden. Allein gerade bei den Ceremonialgesetzen, wie z. B. beim Verbot des Blut- und Fettgenusses (Levit. 3, 17), beim Sabbathgebote (Exod. 31, 17), beim Gebote über das Versöhnungsfest (Levit. 16, 39) wird von der Schrift die dauernde Verbindlichkeit derselben auf's Nachdrücklichste hervorgehoben; dadurch aber wird die Annahme einer Abrogation dieser Gesetze absolut ausgeschlossen. Darum wird auch die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes von Maleachi, dem letzten aller Propheten, am Schlusse seiner prophetischen Laufbahn noch einmal besiegelt mit den Worten: „Gedenkt der Lehre meines Knechtes Mose, die ich ihm gegeben habe am Horeb" [1]).

Dr. Guttmann.

(Fortsetzung folgt.)

---

wird, I, 241: „Sie (die Jahûd) sagen, es gebe auch nach ihm (Mûsa) kein anderes Gesetz, denn die Abrogation bei den Befehlen sei eine Sinnesänderung, und eine solche ist bei Gott nicht zulässig".

[1]) Auffallend ist, daß A. b. D. sich über die Verbindlichkeit des Traditionsgesetzes, d. i. der talmudischen Satzungen, die doch im jüdischen Leben einen so großen Raum einnehmen, gar nicht äußert.

Im Weiteren bespricht A. b. D. einzelne gegen die Glaubwürdigkeit der jüdischen Religion erhobene Einwände, die zum Theil schon von Saadia (Emunoth III. Buch) berücksichtigt worden waren. Speciell wendet sich A. b. D. jedoch gegen einen bestimmten Schriftsteller, den er aber seiner Gewohnheit gemäß nicht nennt, Em. Ram. S. 79 Text: ובטולים רבים השתדל בהם מניח הספר להשיב עלינו, אם באנו לקצה מהם ישרך, ובאשר

Zur Geschichte der Juden in Arles

von

Dr. H. Groß.

(Fortsetzung.)

Das Rectorat der jüdischen Gemeinde von Arles, eine Institution, die unter dem glänzenden Scheine nur die innere Ab-

---

יבחנם המכחין, יגלה לו חשוכותיהם. Möglicher Weise ist hier der karäische Schriftsteller Jeschua b. Jehuda Abulfarag' gemeint, gegen dessen Kommentar zum Pentateuch A. b. D. eine eigene Schrift verfaßt hat (Monatsschrift Jahrg. 1877. S. 462 Anmerk.). Bemerkenswerth ist, daß schon dieser von A. b. D. bekämpfte Autor die ungeheuerliche, auch von Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat Kap. VIII. vorgetragene Vermuthung ausspricht, Esra habe den Pentateuch untergeschoben oder gefälscht, Em. Ram. S. 79 Text: אכן החולקים עלינו אמרו, שבאמת כמו זה אי אפשר שיתחדש זה בכמפיה והסכמה. אכן נבוכדנצר הגלם ושרף והשביח עכותם וספריהם, והוליכם בכבחת ולא פנו אל ספר ולא הביטו אליו, וכאשר הגיעו לבבל, קם בהם איש, שמו עזרה, וסבר ממקצת התורה ושבח קצתה, והפך פסוקים מה היה וכור מהם אל מה שהיה מסכים לסברתו, וכתב להם זאת התורה הנמצאת עתה בידם, וסדר סדרים ותקן תקנות, הם עלידם עד עתה.

Auch in diesem Abschnitt kommt A. b. D. wieder auf die Ansichten des „Volkes" zu sprechen. Die prophetische Sendung Mose's, sagt er, ist allen Offenbarungsgläubigen eine Thatsache von unumstößlicher Gewißheit. Die Differenz seines Standpunkts von dem des „Volkes" aber bestehe darin, daß nach der Ansicht des „Volkes" die von Mose überlieferte Lehre später durch die Juden Veränderungen erfahren habe und daß ferner die Verbindlichkeit der Thora vom „Volke" schon darum geleugnet werde, weil es eine Abrogation derselben annähme, Em. Ram. S. 78 Text: ולא נשאר בימים ובין העם אלא שאחר ומן נשתניה, כמו שאומרים, רצוני זה הספר, והוחלף. ועם זה לא יחייבו שהיא אם היתה בלתי מחלפת ובלתי משונה שמחייב להמשך אחריה, אבל חייבו התמורה ג"כ. Aus der Gegenüberstellung der Offenbarungsgläubigen (תורני) auf der einen und dem „Volke" auf der anderen Seite geht jedenfalls hervor, daß A. b. D. das „Volk" nicht zu den Offenbarungsgläubigen zählt; das würde für unsere Identificirung des „Volkes" mit den Szâbia, d. i. den Anhängern der neuplatonischen Auffassung des

selbst von diesem Stammbaume hielten, ist nicht bekannt, aber charakteristisch ist es, daß Kalonymos, des Naßi Kalonymos Sohn, den Ahnenstolz seiner Zeit in den schärfsten Worten geißelt [1]). Der Naßi R. Meir hat ein hohes Alter erreicht. Abraham Bedaresi [2]) (geb. ca. 1225), sein etwas jüngerer [3]) Zeitgenosse, nennt ihn „die Zierde der Greise, die rechte Säule und die Leuchte seines Landes".

Sein Sohn Kalonymos war ein vielseitig gelehrter Mann [4]), der ein lebhaftes Interesse für die Wissenschaft und Sinn und Verständniß für die damals in Südfrankreich aufblühende hebräische Dichtung hatte [5]). Ob ihm aber die Asharot für den großen Sabbat im provenzalischen Ritus, in denen der Name Kalonymos Naßi gezeichnet ist, gehören [6]), ist sehr zweifelhaft, da es mehrere Männer dieses Namens in Südfrankreich gab. Einer lebte in Beaucaire zur Zeit Charisis [7]), der ihn jedoch nicht als Dichter preist, ein anderer, Kalonymos b. Todros Naßi, aus dem Maimunischen Streite bekannt, blühte gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts in Narbonne. Kalonymos Naßi der Große aus Narbonne, einer viel älteren Zeit angehörend, wird als liturgischer Dichter und Verfasser von Asharot genannt [8]).

---

[1]) Eben Bachan c. 44.

[2]) V. Beilage III.

[3]) Das schließe ich aus dem Umstande, daß er mit dem Sohne des Naßi R. Meir innigst befreundet war, den er auch überlebt hat.

[4]) V. Beilage III. גדול מרבן שמו, das. חכם ועשיר ועשירי לעזרא, nach Berachot p. 27 b., wo dieses Epitheton keinem Geringern, als R. Elasar b. Asarja beigelegt wird. Vgl. Machberet Emanuel c. 23: החכם הגדול הפילוסוף האלוה רבי קלונימוס בן כבוד נחלת קדושת החכם הגדול הנשיא רבי קלונימוס זלה"ה.

[5]) V. weiter.

[6]) V. Zunz zur Gesch. p. 470. Literaturgesch. p. 479. V. Kerem Chemed IV. p. 27.

[7]) Tachkemoni c. 46.

[8]) Literaturgesch. p. 106. Aus Juchasin ed. Filipowski p. 84 geht

erfreulicher Aufschwung bemerkbar. Zwei Männer blühten in dem genannten Zeitalter in Arles, die man mit Recht als die eifrigsten Förderer jener Bestrebungen betrachten kann, der Naßi R. Meïr und dessen Sohn, der Naßi R. Kalonymos [1]). Reich und wegen ihres Wissens und Charakters geschätzt, nahmen sie unter den Juden der Provence eine einflußreiche Stellung ein und erfreuten sich allgemeinen Ansehens [2]). Den Titel Naßi, Fürst, der übrigens in Südfrankreich und Spanien nicht selten war [3]) und über dessen unberechtigte Führung Abraham Maimuni [4]) in einem Gutachten an den provenzalischen Gelehrten R. Joseph b. Gerson [5]) sich tadelnd äußerte, verdankten die oben Genannten entweder ihrer Stellung [6]), in der sie an der Spitze der Gemeinde und vielleicht in dieser Eigenschaft auch in näherer Beziehung zu den Landesherren standen, oder ihrer edlen Abstammung. Letztere wird von Abraham Bedaresi [7]), wenn anders seine Worte nicht eine übertriebene Schmeichelei sind, wie man sie bei ihm öfter antrifft, bis auf das davidische Königshaus zurückgeführt. Was die Genannten

[1]) V. Beilage III.

[2]) V. das. die Bezeichnungen קצין עם, השר, פאר המשרה, ראש אביר הרועים, השלישים u. a.

[3]) V. Zunz zum Itinerarium des Benjamin von Tudela II. p. 8.

[4]) V. Maimunis Briefsammlung ed. Amst. p. 57.

[5]) Das. שאלות ששאל הרב רבי יוסף בן ה״ר גרשום ז״ל, vermuthlich derselbe, den Meiri a. a. O. p. 18 b. zu den bedeutendsten provenzalischen Gelehrten rechnet. הרב הגדול ר׳ יוסף ב״ר גרשון bei Isaak de Lates, Schaare Zion ר׳ יוסף ב״ר גרשום. Darnach wäre des Letztern Zeitalter bestimmt, denn Abraham Maimuni, mit dem er correspondirte, blühte von 1185—1254.

[6]) Bedaresi bezeichnet ihn mit נשיא אלים הנשיא oder השר הנשיא, um dadurch die Naßiwürde besonders hervorzuheben, v. Beilage III.

[7]) Das. מזרע המלוכה, חמר מגזע ישי, גזעי מלוכה. Derselben Abstammung rühmten sich viele andere Familien, so die Neßiim von Narbonne, v. Itinerarium I. p. 2, vgl. Zunz a. a. O., die Familie Ibn Daud, Abravanel und andere, vgl. Grätz Gesch. V. p. 68. Die Bezeichnung מלוכה kann sich allerdings auf die Naßiwürde oder die talmudische Gelehrsamkeit beziehen. Vgl. מאן מלכי רבנן.

selbst von diesem Stammbaume hielten, ist nicht bekannt, aber chrakteristisch ist es, daß Kalonymos, des Naßi Kalonymos Sohn, den Ahnenstolz seiner Zeit in den schärfsten Worten geißelt [1]). Der Naßi R. Meir hat ein hohes Alter erreicht. Abraham Bedaresi [2]) (geb. ca. 1225), sein etwas jüngerer [3]) Zeitgenosse, nennt ihn „die Zierde der Greise, die rechte Säule und die Leuchte seines Landes".

Sein Sohn Kalonymos war ein vielseitig gelehrter Mann [4]), der ein lebhaftes Interesse für die Wissenschaft und Sinn und Verständniß für die damals in Südfrankreich aufblühende hebräische Dichtung hatte [5]). Ob ihm aber die Asharot für den großen Sabbat im provenzalischen Ritus, in denen der Name Kalonymos Naßi gezeichnet ist, gehören [6]), ist sehr zweifelhaft, da es mehrere Männer dieses Namens in Südfrankreich gab. Einer lebte in Beaucaire zur Zeit Charisis [7]), der ihn jedoch nicht als Dichter preist, ein anderer, Kalonymos b. Todros Naßi, aus dem Maimunischen Streite bekannt, blühte gegen Ende deß dreizehnten Jahrhunderts in Narbonne. Kalonymos Naßi der Große aus Narbonne, einer viel älteren Zeit angehörend, wird als liturgischer Dichter und Verfasser von Asharot genannt [8]).

---

[1]) Eben Bachan c. 44.

[2]) V. Beilage III.

[3]) Das schließe ich aus dem Umstande, daß er mit dem Sohne des Naßi R. Meir innigst befreundet war, den er auch überlebt hat.

[4]) V. Beilage III. גדול מרבן שמו, das. חכם ועשיר ועשירי לעזרא, nach Berachot p. 27 b., wo dieses Epitheton keinem Geringern, als R. Elasar b. Asarja beigelegt wird. Vgl. Machberet Emanuel c. 23: החכם הגדול הפילוסוף האלוה רבי קלונימוס בן כבוד גדולת קדושת החכם הגדול הנשיא רבי קלונימוס ולה"ה.

[5]) V. weiter.

[6]) V. Zunz zur Gesch. p. 470. Literaturgesch. p. 479. V. Kerem Chemed IV. p. 27.

[7]) Tachkemoni c. 46.

[8]) Literaturgesch. p. 106. Aus Juchasin ed. Filipowski p. 84 geht

Kalonymos b. Meïr Naßi war mit Abraham Bedareſi innig befreundet [1]). Letzterer ſetzte ihm in ſeinem Divan ein ehrendes Denkmal. In einem Gedichte [2]) ſpendet er ihm, dem Naßi Don Kal aus Arles, überſchwengliches Lob. Demſelben hat er zu deſſen Hochzeitsfeier einige Verſe gewidmet [3]) und auf deſſen Tod eine Elegie gedichtet [4]). Wann dieſer Tod eingetreten iſt, läßt ſich ungefähr beſtimmen. Abraham Bedareſi bezeichnet in einem längern Gedichte [5]), in dem er den Verfall der Dichtkunſt beklagt, die drei angeſehenſten Männer [6]) in Südfrankreich als die würdigſten Preisrichter, deren Urtheil über den Werth ſeiner Dichtung er anruft, den Naßi Kalonymos, vermuthlich den bereits genannten Kalonymos b. Todros aus Narbonne, Todros [7]), wahrſcheinlich den

---

dies aber mit ſolcher Beſtimmtheit nicht hervor. Die Stelle lautet: וכן מדעו ר' קלונימוס הגדול והיה צ' שנה והניח בן חכם ושמו ר' מודרוס והוא חכם וסיכן ועישה אודרות ועשה מובות לישראל והניח בן חכם גדול מרנא ורבנא קלונימוס הנשיא. Das zweite והניח bezieht ſich doch ſicherlich auf ר' מודרוס und iſt demnach die Fortſetzung des Satzes והוא חכם, und hat ein und dasſelbe Subject. Folglich wäre nicht Kalonymos der Verfaſſer der Aſharot und der Poetan, ſondern deſſen Sohn Todros. Die Angabe im Juchaſin iſt mindeſtens unklar.

[1]) V. Beilage III. Bedareſi ſchreibt an ihn הנקשר בנפשך, daſ. השולח אליך שורות שידותיו — לאות כרית ביני וביניך.

[2]) Divan ms. des Britiſh Muſeum Ad. 27168 fol. 11—12. Herr Neubauer hatte die Freundlichkeit, für die ich ihm hiermit meinen Dank abſtatte, einige auf Kalonymos b. Meïr bezügliche Piecen des Divan für mich zu copiren, die ich in der Beilage III. mittheile.

[3]) Daſ.

[4]) Divan f. 58 v. Les rabbins francais p. 711, 714.

[5]) חרב המתהפכת abgedruckt im Cholam Tochnit

[6]) Daſ. p. 19 אגל ריב הזמן לשלש אדניו, בחירי עם.

[7]) Daſ. p. 21 מקור חכמה ומעיני מליצה. Todros wird alſo als Dichter geprieſen. Nun gab es einen provenzaliſchen Dichter Todros, von dem ſich liturgiſche Compoſitionen erhalten haben, v. Literaturgeſch. p. 345. Die Vermuthung iſt alſo nahe, daß derſelbe mit dem oben genannten Todros identiſch ſei. Freilich nach meiner obigen Auseinanderſetzung zu Juchaſin a. a. O. hätte es auch in Narbonne einen Poetan Todros gegeben.

ebenfalls aus dem Maimuniſchen Streite bekannten Todros b. Kalonymos[1]), wohl den Sohn des von Chariſi geprieſenen Kalonymos aus Beaucaire und Kalonymos b. Meïr[2]) Naßi (aus Arles). Dieſes Gedicht verfaßte Bedareſi kurze Zeit nach 1290, das iſt dem Jahre, in dem er mit dem von ihm gefeierten Todros Halevi Abulafia aus Burges in Perpignan zuſammen getroffen war[3]). Nun ſtarb Bedareſi[4]) ſicherlich in den letzten Jahren des letzten Jahrzehnts des dreizehnten Jahrhunderts etwa 1296—1300, aber er überlebte den Naßi Kalonymos b. Meïr, folglich fällt des Letztern Tod in die Jahre 1292—98. Daß derſelbe der Vater von Kalonymos, dem Verfaſſer des Eben Bochan war, wird allgemein angenommen[5]) und hat dieſe Annahme auch alle Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß er aber vor deſſen Geburt (1287) geſtorben ſei, weshalb dieſer auch den Namen[6]) ſeines Vaters Kalonymos erhalten habe, iſt eine Ver-

---

[1]) V. Minchat Kenaot Nr. 21. 57 und ſonſt. In keinem Falle iſt aber, wie Luzzatto zu חרב המחתפכת p. 21 vermuthet, der von Bedareſi genannte mit dem von Meïri, Einleitung zu Bet-Habachira, rühmend erwähnten Todros, Vater des Naßi Levi identiſch, denn Letzterer iſt ſicherlich derſelbe, den Chariſi a. a. O. (erſtes Drittel des dreizehnten Jahrhunderts) ſo ſehr hervorhebt, folglich gehört ſein Vater Todros dem zwölften Jahrhunderte an. Er iſt wahrſcheinlich Todros b. Moſes, College des Abraham Ab-bet-din in Narbonne, v. Maimuni Briefſammlung ed. Ven. p. 66.

[2]) חרב המחתפכת p. 20: לבבי לכרוב עב קל רכובו, בנו מאיר נשיא אל, אור יקרי נבון לחש והחרש ומסגר והראוי להוכיח כשערי.

[3]) V. Luzzatto a. a. O. p. 21. Les rabbins p. 714. Vgl. Grätz Geſch. VII. p. 218.

[4]) Les rabbins p. 709.

[5]) Luzzatto a. a. O. Zunz Analekten in Geigers Zeitſchr. II. p. 313. V. Machberet a. a. O. V. weiter unter Kalonymos b. Kalonymos.

[6]) Luzzatto a. a. O. Es war allerdings nicht üblich bei den Juden, dem Kinde bei Lebzeiten der Eltern, deren Namen zu geben, allein es kamen wohl einzelne Fälle vor, wo der Sohn den Namen des noch lebenden Vaters erhielt. V. dagegen Sefer hachaſſidim ed. Lemb. Nr. 460: נכרים שקוראין לבניהם בשם אביהם אין בכך כלום והיהודים מקפידים על כך

muthung, die nach dem oben Gesagten unhaltbar ist. Abraham Bedaresi hat seinen Freund Kalonymos wohl in Arles persönlich kennen gelernt. Sicher ist es, daß er sich einige Zeit daselbst aufgehalten hat, denn von hier aus schrieb er für einen Jüngling Namens S'amuel b. Jomtob aus der Familie Abraham Ibn Esras einen Empfehlungsbrief an seine Freunde [2].

In Arles weilte auch eine Zeit lang Abraham Bedaresi's erbitterter Rivale, Isaak b. Abraham Gorni, ein fahrender Sänger, der sich bei der Mitwelt nur geringer Gunst erfreute, bei der Nachwelt fast in Vergessenheit gerieth und in unserer Zeit gewissermaßen neu entdeckt wurde [3]. Er hat viel gedichtet [4], aber von seinen Gedichten haben sich nur sehr wenige erhalten [4]. Man würdigte ihn wohl als Dichter,

---

ויש מקומות שאין קורים אחד שמות רחוים. אלא אחד שכבר מתו. Vgl. Asulai כריח עולם zur Stelle. Vgl. Landshut Amude Aboda p. 155.

[2]) B. Krafft und Deutsch Catalog der hebr. Handschr. der Wiener Hofbibliothek p. 126. Der Anfang des Briefes lautet, wie Dr. Gädemann mir mitzutheilen die Güte hatte, also:

רודפי צדק חומדי דת (od. שבת ?) הראל לא בילע מרבץ.
בעצה השכל אל כל שואל תבינו לשלח החץ.
כתר שם טוב עולה על גביהם.
הן צדק צבי לצדיק אשר מלא ידו לכהן.

[3]) Carmoly, Isr. Annalen 1839 p. 54 frägt noch wer der von Provenciale genannte הגרני sei. Zunz, zur Gesch. p. 460 und 466, weiß nur von ihm, daß er von Provinciale gelobt, von Bedaresi getadelt wird. Steinschneider hat zuerst Licht über ihn verbreitet, v. dessen Brief in Chotam Tochnit. In Les rabbins ist ihm ein ausführlicher Excurs gewidmet v. p. 719.

[4]) B. Beilage IV. היום תעינו בשטף שירים. Die betreffende Copie aus dem Divan des Bedaresi, verdanke ich Herrn Rabinowitz.

[4]) Cod. 128 der Münchener hebr. Handschr. enthält auf p. 54—59 mehrere Gedichte Gorni's, von denen Steinschneider a. a. O. einige Proben gab. Vgl. Catalog der Münch. Handschr. p. 61. Herr Taußig in München hatte die Freundlichkeit, sämmtliche in der Handschrift befindlichen Gedichte bis auf die letzten auf Jesaja b. Samuel für mich zu copiren. Ich theile eines vollständig in Beilage V. mit, von den anderen gebe ich nur Bruchstücke als Proben.

aber man schätzte, wie es scheint, weniger seinen Charakter. Sein persönliches Auftreten stieß ab, seine Rennomisterei verringerte die Sympathie für ihn. Er hielt sich für den ersten Dichter seiner Zeit, „den Fürsten der Sänger", „eine Cypresse unter Dornen, eine Myrthe unter dem Gesträuch" [1]). Jacob b. David Provinciale aus Marseille (1490) weist ihm als Dichter einen Platz neben Charisi an [2]). An diesen erinnert er auch in der That, was die Kraft und Schönheit seiner Sprache und die Form seiner Dichtung betrifft, vielfach. Mit ihm hat er auch das ruhelose Wanderleben gemein, aber während Charisi, wenn er auch die reichen Spenden derjenigen, die er besang, nicht verschmähte, dennoch von heiliger Begeisterung für die hebräische Sprache und Dichtung ergriffen war und seinen ganzen Ehrgeiz darein setzte zu zeigen, daß sie an Fülle und Wohllaut der arabischen Sprache nicht nachstehe [3]), war es Gorni, wie seine Gegner wenigstens behaupteten [4]), vor Allem darum zu thun, seine Gewandheit zu zeigen und klingende Anerkennung zu erwerben.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) V. das Gedicht an Gorni in Chotam Tochnit p. 5.

[2]) V. Steinschneider a. a. O. p. 2. Vgl. Cat. der Bodleiana p. 1247.

[3]) V. Tachkemoni Anf.

[4]) V. Beilage IV. החל תיכף בואו להראותינו את כחו. V. Beilage V. באמרם נפשי עדינות חמדה.

Exegetische Studien.

In dem so anschaulichen Gemälde, welches Spr. Sal. c. 7 von den leichtfertigen Sitten der Ehebrecherin entworfen wird, ist fast nur eine Stelle, die uns die Glätte und Durchsichtigkeit des Ausdruckes, die sonst dieser hochpoetischen Schilderung eignet, vermissen läßt, es ist v. 22 und 23: הולך אחריה פתאם כשור אל טבח יבא וכעכס אל מוסר אויל: עד יפלח חץ כבדו כמהר צפור אל פח ולא ידע כי בנפשו הוא: Bekanntlich bietet die Hauptschwierigkeit das Schlußglied von v. 22 וכעכס אל מוסר אויל dar, indem abgesehen von der zweifelhaften Bedeutung des nur noch Jes. 3, 18 vorkommenden עכס, auch die kurz vorher begonnene Vergleichung des gedankenlos der Buhlerin folgenden Jünglings mit dem vernunftlosen Thiere plötzlich abgebrochen wird, wie zu etwas Anderem überzugehen, eine Aromatie, die in der so ruhig dahinfließenden Spruchdichtung nahezu unerträglich ist. Aber auch sonst erscheint der Parallelismus der Glieder in unserer Stelle bei der gegenwärtigen Textesgestalt mehrfach verkümmert. Man gehe nur etwas näher auf den Inhalt dieser beiden Verse, soweit sie verständlich, ein, und man wird sich leicht davon überzeugen können. Umsonst sucht man zu den eben besprochenen Worten וכעכס אל מוסר אויל ein genau correspondirendes Glied in beiden Versen. Und wie die Verse gegenwärtig abgetheilt sind, dürfte man auch den Anfang von v. 23 nicht zu dem Schluß desselben Verses in Parallele zu setzen geneigt sein. Das ist auch mehrfach von neueren Exegeten gefühlt worden. Während aber Andere, wie Bertheau, an eine befriedigende Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten fast verzweifelten und sich nur bei der Annahme, daß eine ganze Zeile in unserem Texte ausgefallen, beruhigen zu können meinten,

hat Hitzig („Die Spr. Sal. übers. und ausgelegt von Dr. Ferd. Hitzig, Zürich 1858") dagegen die wunderlichsten Verschiebungen und Verrenkungen an unserer Stelle vorgenommen, auf die hier einzugehen kaum der Mühe werth. Denn wenn er, um hier nur ein Beispiel anzuführen, den Ausdruck כעכם in כי כעס ändert und mit dem Folgenden verbunden, dasselbe wörtlich so erklärt: „denn der Thor ärgert sich über Verweis", wenn er ferner zur Empfehlung dieser Annahme die andere zu Hilfe nimmt, daß man für כִּכְעֵס, um den Mißlaut zu vermeiden, כעכם gesprochen habe, so richtet sich wohl ein solches Verfahren von selbst. Am wenigsten aber wird man darin den richtigen Weg zur Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten erblicken können. Vielmehr sind hier, wie so oft, die alten Versionen, Septuag., Syr. und Chald., zu Rathe zu ziehen. Diese aber haben für die so dunklen Worte וכעכם אל מסר אויל das Bild eines Hirschfanges ausgedrückt. Es liegt nahe, mit Bertheau zu vermuthen, daß ihnen für אֱוִיל im heutigen masor. Texte die Lesart אֵל vorgelegen. Der griechische Vertent als der Chorführer dieser Uebersetzungen bietet auch für das masor. מוֹסָר eine Uebersetzung dar, die vielmehr auf מוֹסֵר Fessel führt, m. vgl. *καὶ ὥςπερ κύων ἐπὶ δεσμοὺς ἢ ὡς ἔλαφος τοξεύκατι πεπληγὼς εἰς τὸ ἧπαρ.* Und wenn auch diese Uebersetzung durch das daneben stehende *ὥςπερ κύων* verdächtigt wird, indem letzteres nach Hitzig's scharfsinniger Vermuthung wohl nur ein Mißverständniß ist, entstanden aus unrichtiger Wiedergabe eines von den LXX benutzten älteren Targum, in welchem für das von der Septuag. ausgedrückte ככלבא vielmehr entsprechend dem heutigen hebräischen Texte ככבלא gestanden haben mag, so fehlt es doch auch an inneren Anzeichen nicht, die die aus den Verff. zu schöpfende Lesart „מוֹסֵר אֵל" bestätigen können. Denn erstlich verlangt es das Gesetz des Parallelismus der Glieder, daß das Bild am Schlusse von v. 22 gerade wie das zu Anfang desselben Verses und das gegen Ende von v. 23

von einem unbewußt ins Verderben rennenden Thiere hergenommen sei. Zu deutlich auch weisen die Worte עד יפלח חץ כבדו, die offenbar den Schluß der mit וכעכס אל מוסר אויל begonnenen mittlern Vergleichung bilden, auf das vom Jäger verfolgte Wild hin. Dennoch dürfte mit einer nur leisen Abweichung von den überlieferten Vocalen an unserer St. zu lesen sein: וכעכס אל מוֹסֵר אַיָּל עד יפלח חץ כבדו und zu übers.: „und (sc. folgt ihr nach) wie mit Schlingen zur Fesselung des Hirsches, bis diesem ein Pfeil die Leber spaltet". Gegen die hier vorgeschlagene Schreibung von מוֹסֵר mit Pathach dürfte kaum etwas einzuwenden sein, da auch מִסְפֵּד in st. constr. מִסְפַּד bildet, wie Jer. 6, 26 und מִזְבֵּח – מִזְבַּח u. dgl. m. Was ferner die Auffassung von כעכס = כבעכס betrifft, so erinnere ich an die ziemlich bekannte Erscheinung, daß die praepos. im Hebräischen durch die Vergleichungsparticel verdrängt wird, wie Jes. 5, 18, welche Regel ich der Mittheilung meines hochgeschätzten Lehrers, Herrn Prof. Dr. Graetz verdanke. An anderer St. scheint die Rücksicht auf Gleichmaß der Versglieder die praepos. verdrängt zu haben, wie Jes. 48, 9. Zur Erklärung sei noch hinzugefügt, daß auch für größeres Wild von Jägern des Alterthums Schlingen gelegt zu werden pflegten, die es festhielten, bis es von einem verborgenen Pfeile erreicht ward, was unter anderem Jes. 51, 20 beweisen kann.

Dr. L. Treitel.

Abhandlungen.

Ueber die Bedeutung der maſoretiſchen Bezeichnung: „Unterbrechung in der Mitte des Verſes“.

Meines Wiſſens iſt die von der Maſora angegebene Bemerkung zu nicht wenigen Schriftverſen: פיסקא באמצע פסוק noch nicht wiſſenſchaftlich unterſucht worden, weder um ihre Zahl, noch um ihre Bedeutung zu conſtatiren. Sie verdient aber um ſo mehr eine eingehende Unterſuchung, als ſich daraus kritiſches Material für die Beſchaffenheit des überlieferten Textes und auch für das exegetiſche Verſtändniß gewinnen läßt. Jedenfalls hätte dieſe maſoretiſche Seite mehr Beachtung verdient als die minutiae über Plene und Defective und andere maſoretiſche Spielereien. Die Noten: „Unterbrechung inmitten des Verſes“ könnten die noch gar nicht unternommene Löſung der Frage fördern, wie alt ſind die maſoretiſchen Zeichen? woher ſtammen ſie? Die folgende Unterſuchung über dieſes Thema dürfte daher nicht überflüſſig ſein.

Zunächſt über Zahl und Namen. Elia Levita iſt der einzige, welcher darüber berichtet. In der kleinen Schrift שבחי לחות bemerkt er im alphabetiſchen Verzeichniß zum Worte פרוגמא Fol-

gendes: פריגמא: כן קראו הדפסקה שבאמצע הפסוק כגון ויאמר קין וגו' נמסר עליו כ"ח פריגמות בכתבי פסוק. ד' מנהון בתורה. ואיני יודע מאיזה לשון הוא . . . אך הלועזים קוראים כל הדפסקות בין פרשה פתוחה או סתומה פריגמא בציורי הרי"ש. ושאלתי את פי חכמיהם ואין מגיד לי. In der Abhandlung מסורת המסורת ס' (zum Schlusse) berichtet er: וכן יש פסקא באמצע הפסוק. ד' מנהון בתורה כגון ויאמר אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה, וד"ק. ויש קורין פסקא זו פריגמא. Nach diesem Referat kommen also in der Bibel 28 in der Mitte unterbrochene Verse vor, und zwar 4 im Pentateuch. Die Zahl 28 notirt auch die Rand-Masora in der Biblia Rabbinica zu zwei Stellen (zu Genesis 4, 8 und 35, 22): כ"ח פסוקים פסקא בכתבי פסוק, aber ohne Angabe, daß vier davon auf den Pentateuch kommen. Indessen, da sie diese Notiz auch bei Genesis 4, 8 anbringt, bei אל הבל אחיו, so folgt daraus, daß auch sie vier Piska im Pentateuch zählt. Nun wird sich aber zeigen, daß sämmtliche Angaben zusammen genommen, 34 Piska in der Bibel notirt werden, und wenn einige Codices das erste in der Genesis eliminiren, so bleiben immer noch 33. Norzi erkennt aber manche Piska-Noten nicht als richtig an. Die Richtigkeit der Angaben und der Zahl hängt also von der Eruirung der Bedeutung des Piska ab.

Die Bedeutung ist scheinbar mit dem Namen gegeben: פיסקא באמצע פסוק oder בכתבי פסוק, d. h. der Vers ist unterbrochen. Allein es bleibt immer noch zweifelhaft, ob damit gesagt sein soll, daß der Vers nicht ausgeführt, unvollständig sei, oder ob damit bloß dem Leser ein Wink gegeben wird, an dieser Stelle eine Pause zu machen, und das Piska könnte vielleicht die Bedeutung eines Gedankenstriches haben. Der Name פריגמא, den sich Levita nicht erklären konnte, ist zwar keineswegs so unenträthselbar, führt aber auch nicht zur richtigen Entscheidung über die Bedeutung. Offenbar ist das Wort griechisch und entspricht dem φράγμα, welches die Neugriechen, welche das α öfter in η umwandeln, φρῆγμα (Phregma) ausgesprochen haben. Phragma

bedeutet „Einschluß", „Klammer" und auch „Spatium". Die griechisch redenden Juden haben also jedes Spatium oder jeden leeren Raum in der Bibel, sei es einen solchen am Ende eines Abschnittes (פתוחה) oder in der Mitte zwischen 2 Versen (סתומה) oder endlich innerhalb eines Verses (פיסקא) mit Phregma bezeichnet. Dieses Wort sagt also nicht mehr als Piska und giebt keinen Aufschluß über die Bedeutung.

Bei näherem Eingehen auf die mit der Note Piska versehenen Stellen muß man aber darauf kommen, daß dieses Zeichen durchaus nicht ein harmloser Wink ad lectorem sei, eine Pause zu machen, sondern eine Andeutung ist, daß etwas Bedeutungsvolles dahinter steckt. An zwei solchen Stellen hat nämlich die griechische Uebersetzung einen Zusatz, der durchaus zum Zusammenhange paßt. Zu Genesis 35, 22 hinter וישכב ישראל, wobei die Masora unbestritten ein Piska notirt, hat der griechische Text: *καὶ πονηρὸν ἐφάνη ἐναντίον αὐτοῦ*, d. h. im Hebräischen וירע בעיני. Ferner zu Richter 2, 1 hinter ויעל מלאך ה׳ מן הגלגל אל הבכים, wo ebenfalls im Piska notirt ist, hat der griechische Text den längern Zusatz: *καὶ ἐπὶ Βαιθὴλ καὶ ἐπὶ τὸν ὄικον Ἰσραήλ*, und dieser Zusatz ist durchaus nothwendig, sonst ist der Vers nicht recht verständlich (vgl. w. u.). Zu Samuel I, 10, 22, mit der Piska-Note versehen, hat die syrische Uebersetzung einen im hebräischen Texte fehlenden und durchaus nothwendigen Zusatz. Auch das aramäische Targum hat an einer solchen Stelle einen passenden Zusatz. Daraus ergiebt sich augenfällig, daß diese mit Piska bezeichneten Verse unvollständig sind, daß in der Mitte derselben eine Lücke anzunehmen ist, und daß die Masora mit ihrem Zeichen eben diesen Wink geben wollte, daß in den betreffenden Versen einige Worte oder ein Satz fehlen. Ein genaueres Eingehen auf sämmtliche mit P. bezeichneten Verse wird ergeben, daß die meisten derselben allerdings Lücken haben, die sich durch Vergleichung der Versionen oder aus dem Zusammenhange er-

gänzen lassen und den Sinn prägnanter machen. — Bei zwei solcher Verse zeigt sich indeß, daß das Piska oder Phregma nicht eine Lücke, sondern eine irreführende Construction andeutet und den Leser aufmerksam machen will, daß er den sinngemäßen Zusammenhang der Verse suchen soll. Das Piska ist demnach von eminent exegetisch-kritischer Bedeutung und werth von den Schrifterklärern und Isagogisten beachtet und nicht als eine Curiosität oder masoretische Spielerei behandelt zu werden. — Beginnen wir mit dem Anfang, wobei sich sofort der Werth desselben erkennen läßt.

I. Es ist bereits angegeben, daß Levita vier Verse im Pentateuch, als mit Piska versehen, anmerkt, und daß er dazu auch Genesis 4, 8 zählt zwischen ויאמר קין אל הבל אחיו und וידי בהיותם בשדה. Auch die von Jakob b. Chajim ausgezogene Rand-Masora in der Biblia Rabbinica hat bei diesem V. die Note: כ״ח פסוקים פסקא בכתיבה פסוק, zählt also auch diesen Vers dazu und erkennt hiermit ebenfalls 4 P. im Pentateuch an. Dagegen bestreiten Lonsano und Norzi die Richtigkeit des Piska an dieser Stelle (der Erstere in אור תורה und der Letzere in מנחת שי z. St.). Sie bemerken, daß die Codices (d. h. die spanischen, welche sie benutzt haben) und auch der unter dem Namen Hilali bekannte, Autorität genießende Codex bei diesem V. nicht ein P. haben. Sie geben aber damit zu, daß andere Codex dabei die Note P. zeigen. Nun ist es aber unzweifelhaft, daß in diesem Verse der kleine Satz fehlt: נלכה השדה. Denn nicht bloß der samaritanische Text und die Septuaginta haben ihn: *διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον*, sondern auch die syrische Uebersetzung. Und, was noch bemerkenswerth ist, auch der im Kreise der Mischnah-Lehrer geschulte Aquila, welcher seine Uebersetzung den Autoritäten seiner Zeit vorgelegt hat, gab diesen Satz wieder. Ein Scholion bei Origenes bemerkt zu diesem Zusatze: *ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ Κάϊν πρὸς τὸν Ἄβελ οὐ γέγραπται, καὶ οἱ περὶ Ἀκύλαν ἔδει-*

ξαν. ὅτι ἐν τῷ ἀποκρύφῳ φασὶν οἱ Ἑβραῖοι κεῖσθαι τοῦτο κατὰ τῶν ο ἐκδοχήν. Wenn alſo Aquila das נלכה השדה überſetzt hat, ſo muß dieſer Satz noch in den Codices des erſten und zweiten Jahrhunderts auch im hebräiſchen Texte geſtanden haben [1]). Erſt in der Zeit des Origenes haben ſchriftkundige Juden dem Letztern gegenüber behauptet, es ſei aus einem Apokryphon in den Text gekommen. Aber der Maſoret, welcher bei dieſem Verſe das Piska angemerkt hat, wollte ohne Zweifel damit andeuten, daß der Satz hier fehlt.

Es iſt alſo ein Zweifaches bemerkenswerth an dieſem Thema. Der Satz נלכה השדה kann alſo erſt zwiſchen dem zweiten und dritten Jahrhundert, zwiſchen Aquila und Origenes, ausgefallen ſein. Auffallend iſt dieſe Erſcheinung nicht. Innerhalb dieſer Zeit liegt der fürchterliche Hadrianiſch-Barkochbaiſche Krieg und die grauſige Verfolgung gegen die Geſetzestreuen und die Geſetzbücher. Die heiligen Schriften ſind ohne Zweifel von den römiſchen Schergen entweiht und vernichtet worden. Als die Ruhe wiederkehrte, mußte für die Vervielfältigung der Bibel geſorgt werden. Nun brauchte nur ein Abſchreiber einen defecten Codex vor ſich zu haben oder auswendig zu ſchreiben, ſo mußten ſich Fehler und Lücken einſchleichen. Der Satz נלכה השדה hat jedenfalls in dieſer Zeit dieſes Geſchick erfahren. Im dritten Jahrhunderte hatten ſchon die nach der hadrianiſchen Verfolgung angefertigten Codices eine ſolche Autorität erlangt, daß paläſtinenſiſche Juden ſich auf deren Authenticität gegenüber der Septuaginta beriefen. Denn damals begann die Polemik zwiſchen Juden und Chriſten über chriſtologiſche Verſe in dem alten Teſtament, welche die Letztern nach der griechiſchen Verſion geltend machten. Um ſo mehr lag es im Intereſſe der Juden,

[1]) Nobilius will ein hieroſolymitaniſches Targum in Rom geſehen haben, in welchem ebenfalls dieſer Satz ſteht. Anmerkung zu Montfaucon's Hexapla z. St.

den hebräischen Text als den allein authentischen zu betonen und durchweg zu negiren, daß etwas in diesem fehle, wenn es auch im griechischen Texte enthalten ist. Die damaligen Schriftkundigen gaben die Lücke des נלכה השדה nicht zu, so unschuldig der Satz an sich ist, weil es für sie eine principielle Frage war. Aus demselben Grunde bestritten Lonfano und Norzi mit Leidenschaftlichkeit die Richtigkeit des Piska an dieser Stelle.

Aber der Masoret, welcher diesen Vers mit Piska in einem Codex bezeichnet hat, aus welchem es in die später angelegten übergegangen ist, hatte gewiß Kunde von dieser Lücke und wollte sie damit andeuten. Auch das ist bemerkenswerth. Dasjenige, wogegen die Palästinenser sich sträubten, gab dieser Masoret oder Copist zu. Woher hatte er diese Kunde? Aus der Septuaginta etwa? Unmöglich. Denn dann hätte er noch mehrere andere Zusätze in dieser Uebersetzung, welche im hebr. Texte fehlen, andeuten müssen. Ferner haben noch zwei andere Pentateuch-Verse dieses Zeichen, wovon w. u., ohne daß die LXX dabei einen andern Text haben. Er muß also bei solchen Versen aus anderen Codices das Fehlende notirt haben. Jedenfalls könnte man vermuthen, daß der Masoret, welcher die Piska notirt hat, ein Babylonier war. Dort hatte die Polemik über Werth oder Unwerth der Septuaginta keinerlei Bedeutung; man kannte dort weder diese, noch den Mißbrauch, welchen die Christen davon machten. In Babylonien oder Mesopotamien hat noch der Uebersetzer der syrischen Peschito diesen Zusatz wiedergegeben: נרדא לסקרא. Und es gilt jetzt als ausgemacht, was Mehrere und besonders Dr. Perles begründet haben, daß die syrische Pentateuch-Uebersetzung von einem, die Halacha und Agada berücksichtigenden, Juden angelegt ist. Dieser hat also keinen Anstoß daran angenommen, das in die Uebersetzung aufzunehmen, was im hebräischen Texte fehlt. Oder in dem Codex, aus dem er übersetzt hat, hat diese Stelle נלכה השדה nicht gefehlt. Es

kommt auf eins hinaus: denn dieser Codex kann nur in Babylonien existirt haben. Also muß auch der Masoret, welcher die fehlende Stelle in einem palästinensischen Codex bemerkt und die Lücke durch Piska angedeutet hat, ein Babylonier gewesen sein — ein gewiß nicht unwichtiges Moment für die biblische Textkritik, das sich an das Piska-Zeichen knüpft.

II. Zu Genesis 35, 22 so wie zu einem V. in Numeri und einem in Deuteronomium herrscht keine Differenz bezüglich des P. Bei diesen ist also sicher eine Lücke anzunehmen. Es ist bereits bemerkt, daß hier nach LXX hinter וישמע ישראל zu ergänzen ist: וירע בעיניו.

III. Numeri 25, 19 hinter וידו אחרי המגפה ist ein P. notirt. Hier ist eben so gewiß eine Lücke anzunehmen. Denn dieser Halbvers hat keinen rechten Zusammenhang mit dem folgenden (26, 1 fg.), worin erzählt wird, Mose und Eleasar seien beauftragt worden, die Zählung der Kriegstüchtigen von 20 Jahren und darüber vorzunehmen. Diese Volkszählung steht im Zusammenhang mit dem Kriegszug gegen die perfiden Midianiter (31, 1 fg.). Die Expedition gegen diese ist sofort nach der Pest in Folge der Verführung durch die Midianiterinnen in Aussicht genommen worden. Hinter וידו אחרי המגפה muß also angegeben gewesen sein: ויאמר ה' אל משה צא הלחם בכמדין. Kapitel 31 nimmt diese Erzählung wegen der dazwischen liegenden Digressionen wieder auf.

IV. Deuteronomium 2, 8 in dem V. ונעבר מאת אחינו בני עשו . . . מאילת ומעציון גבר ist das vierte P. im Pentateuch angemerkt. Auch hier ist gewiß eine Lücke, deren Erforschung für die Wanderung der Israeliten nicht unwichtig ist. In Numeri 21, 4 ist angegeben, daß die Israeliten vom Berge Hor in der Richtung des ים סוף gezogen sind, um das Land Edom zu umgehen. Die Station, in welcher sie auf diesem Wege Halt gemacht haben, wird das. (V. 10) Obot genannt. Nach dieser Darstellung würde es scheinen, als wenn die Israeliten von Hor unmittelbar in

Obot angelangt wären. Allein an einer andern Stelle (daſ. 33, 41—42) werden zwiſchen dieſen beiden Punkten noch zwei Stationen namhaft gemacht, nämlich Zalmona und Phunon. In beiden Stellen wird erzählt, daß ſie von Obot aus an die Grenze von Moab gekommen ſind:

21,11 ויסעו מאובות ויחנו בעיי העברים במדבר אשר על פני מואב ממזרח השמש.	33,44 ויסעו מאובות ויחנו בעיי העברים בגבול מואב.

Die Station עיי העברים in der Wüſte, wird in Deuter. in dem V., welcher auf das Piska folgt, die Wüſte Moab genannt: ונסן ונעבר דרך מדבר מואב. Folglich lagen die Stationen Zalmona, Phunon und Obot noch nicht im Moabitis, ſondern müſſen auf neutralem Gebiete zwiſchen Edom im Süden und Moab im Oſten gelegen haben. Sie bildeten die Wendung von Süd nach Oſt, welche die Iſraeliten zu machen gezwungen waren, um das Gebiet Edom nicht zu berühren.

Die durch Piska angedeutete Lücke betrifft mit hoher Wahrſcheinlichkeit die Namen der Stationen, welche auf dem Wege von der Grenze Edoms im Süden bis zur Wüſte Moab gelegen haben. Dadurch wird auch das Halbdunkel der Orientirungsangabe in dieſem Verſe verſtändlich: ונעבר . . . מדרך הערבה. Die Septuaginta geben richtig מדרך durch *παρὰ τὴν ὁδόν* wieder, d. h. die Iſraeliten zogen auf dem Wege der Arabah (wie דרך ים סוף), d. h. in der Richtung der Arabah und zwar מאילת ומעציון גבר, von den Hafenplätzen am Meerbuſen von Suez — nach einer Station, welche zur Grenze Moabs führte. Zu leſen wäre demnach: ונעבר . . . מדרך הערבה. Zwiſchen מאילת ומעציון גבר und dem darauf folgenden ונסן ונעבר דרך מדבר מואב iſt alſo eine Lücke anzunehmen, und dieſe kann durch die drei Stationen Zalmona, Phunon und Obot ausgefüllt werden. Dieſer Vers kann alſo urſprünglich folgende Geſtalt gehabt haben: ונעבר מאת אחיהם בני עשו היושבים בשעיר מדרך (בדרך) הערבה מאילת ומעציון גבר, ונסע צלמונה משם פונן (פונונה) ומשם באובות ונסן ונעבר דרך מדבר מואב. Das Verbum ונסן bekräftigt noch dieſe

Ergänzung. Es wird nämlich allemal in diesem Buche gebraucht, wenn eine andere Wendung, das Einschlagen einer anderen Richtung angegeben werden soll. Aber von Ailat nach Moab zu läßt sich dergleichen nicht aussagen, wohl aber von den Stationen Zalmona — Phunon — Obot, und namentlich von der letztern, welche den Uebergang nach Moab, d. h. von Süd nach Ost bildete, wie anderweitig erzählt wird. Von Obot sind die Israeliten zu dem עיי העברים gezogen, welches im Osten an der Grenze Moabs gelegen hat. — Sämmtliche vier Piska im Pentateuch deuten mithin entschieden Lücken im Texte an.

Im Buche Josua sind zwei Piska notirt, zu 4, 1 und 8, 24. Die zweite Stelle wird indeß angezweifelt.

V. Für die erste Stelle dagegen giebt auch Norzi פסקא בטעות מסוק an. An eine Lücke ist bei diesem V. nicht zu denken, da die Aufeinanderfolge der Halbverse durchaus correct erscheint: ויהי כאשר תמו כל הגוי לעבר את הירדן ויאמר ה' אל יהושע לאמר קחו לכם מן העם. Die Versionen haben dieselbe syntaktische Ordnung des Verses. Man muß sich also fragen, was hat die Masoreten oder die Copisten veranlaßt, innerhalb eines wohlzusammengefugten Verses eine Trennung der Theile anzudeuten? Ein tieferes Eingehen auf diese Seltsamkeit wird uns auf eine neue Bedeutung der Note Piska führen. —

Die Erzählung in diesem Abschnitt über den Durchzug durch den Jordan erscheint auf den ersten Blick außerordentlich confus. Es soll erzählt werden, daß das Wunder des Ueberganges im Voraus angekündigt wurde und sollte dadurch noch mehr hervortreten, wenn das Jordanwasser sich sofort theilen würde, sobald die Füße der die Bundeslade tragenden Priester am Rande davon benetzt sein würden. Dieses Alles sei gewissermaßen programmmäßig erfolgt. Inmitten des Anfangs dieser Erzählung (3, 5 fg.) steht ein Vers (12), welcher diese Relation unterbricht mit der Angabe, daß zwölf Männer, je einer von jedem

Stamme ausgewählt werden sollte. Dieser Vers ist aber so kurz gehalten, daß daraus nicht zu ersehen ist, welchen Zweck diese Wahl habe oder welche Funktion die Ausgewählten ausüben sollten. Dieser Zweck wird erst im folgenden Kapitel (4, 2—7) ausführlich angegeben, aber wiederum in solcher Confusion, daß es den Anschein hat, als wenn die Wahl der zwölf Männer erst *nach* dem Uebergang über den Jordan angeordnet worden wäre, während früher angegeben ist, daß sie noch *vor* demselben befohlen worden ist. Diese Confusion ist den Auslegern nicht entgangen, und Kimchi hat sie taktvoll eliminirt. Er erklärt richtig, daß die VV. 4, 2 fg. als **Plusquamperfecta** aufzufassen seien: ויאמר ה׳ אל יהושע: וכבר אמר קדם . . . גשו הנה. וכן ויקרא יהושע דבק עם ויהי כאשר תמו כל העוי לעבר . . . ויאמר יהושע לבני ישראל קרו לכם ושו אותם. Demnach bedeutet V. 4, 2 ויאמר ה׳ אל יהושע nicht **locutus est Deus**, sondern **locutus erat**. Diese Verbindung der Verse deutet auch das Piska hier an, daß der Leser nicht etwa darunter verstehen soll, Gott habe die Auswahl der zwölf Männer und den Auftrag an sie erst nach dem völligen Ueberschreiten des Jordans seitens des ganzen Volkes anbefohlen, sondern es sei noch *vor* dem Uebergang geschehen, wie es V. 3, 12 andeutet. Durch diese einzig richtige Auffassung der Erzählungsweise ist der ganze Abschnitt logisch geordnet. Zweierlei habe Gott im Voraus aufgetragen, erstens daß die Priester mit der Bundeslade in das Wasser des Jordan einschreiten, und zweitens daß zwölf Israeliten zwölf Steine von dem Platze, wo die Priester gestanden haben werden, herausheben und in der ersten Station aufstellen sollten. Das Erste sollte dazu dienen, dem gegenwärtigen Volke augenfällig zu zeigen, daß der Jordan sich gewissermaßen beim Anblick der Bundeslade gespalten habe, und das Zweite sollte durch den jedesmaligen Anblick der zwölf aufgerichteten Steine *den künftigen Geschlechtern* diesen Vorgang verewigen. Der Befehl zur Auswahl der zwölf, Steine

tragenden Personen sei von Anfang an, bei der Vorbereitung zum Ueberschreiten des Jordan ertheilt worden. Dieser Vorgang wird in der Erzählung ganz besonders betont, weil das Vorhandensein der zwölf Steine unweit des Jordanufers in Gilgal die Erinnerung daran stets erneuern sollte. Daher sind diesem Factum acht Verse gewidmet (4, 1—8). Aber gerade weil die Erzählung desselben wegen ihrer Wichtigkeit weitläufig angelegt werden mußte, durfte der Erzähler sie nicht in den Eingang (3, 12) ausführlich geben und hat sie daher hier nur angedeutet, קחו לכם שני עשר איש. Er wollte nur damit andeuten, daß dieser Befehl bereits vorher ertheilt worden war. Er deutet es noch durch den Umstand an, daß er den Vers (4, 1) ויהי כאשר תמו wieder aufnimmt (4, 11) ויהי כאשר תם כל העם לעבר ויעבר ארון ה׳ וגו׳ לעבר את הירדן. Er wollte damit sagen, daß die zwischen 2—10 liegenden Verse der Zeit nach nicht mit V. 1 zusammengehören, sondern plusquamperfecta seien. Da aber die Construction leicht verkannt werden konnte und thatsächlich verkannt wurde, hat die Masora oder einer der Masoreten diese temporale Trennung der Verse durch das Piska angedeutet. Hätte Ewald, seine Vorgänger und Nachfolger diesen masoretischen Wink verstanden, so wären sie nicht auf den absurden Einfall gekommen, diese Erzählung sei aus zwei verschiedenen Quellen zusammengeflossen. Sie erscheint vielmehr aus einem Gusse von einem und demselben Autor concipirt, und die einzelnen Bestandtheile sind mit Absicht vertheilt und geordnet. Diese Ordnung und Vertheilung hat der Masoret, welcher bei 4, 1 das פיסקא באמצע פסוק angebracht hat, besser als die kritisch sich spreizenden Exegeten verstanden. — Für den Zweck unserer Untersuchung können wir aus dieser Note uns merken, daß Piska nicht bloß eine Lücke innerhalb eines Verses, sondern auch die Rectificirung der syntaktischen Construction andeutet.

VI. Zu Josua 8, 24 bemerkt die Masora der Biblia Rabbinica ebenfalls ein Piska an. Lonsano und Norzi bezweifeln

aber deren Richtigkeit (der Letztere in מבוא ש z. St.): במקרא גדולה יש פיסקא באמצעתו פסוק ולא ראיתי כן בשאר ספרים. גם החכם לומאנו כתב במקרא שלו צדיק עין אם יש כאן פיסקא. Unterſuchen wir nach dem gewonnenen Reſultat von der Bedeutung des Piska die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der maſoretiſchen Note zu dieſer Stelle.

Die Erzählung von der Einnahme der Stadt Ai lautet allerdings außerordentlich verworren und widerſpruchsvoll. Dieſe Verworrenheit iſt keineswegs durch die Annahme zweier Quellen gehoben. Die Schuld liegt nicht an dem Autor, ſondern an Abſchreibern. Darauf führt der Text der Septuaginta, welcher manche Verſe und Verstheile des hebräiſchen Textes nicht hat. So z. B. fehlt darin ein Theil von V. 11, V. 12 ganz und von V. 13 iſt nur die Parcelle geblieben: *καὶ τὰ ἔνεδρα τῆς πόλεως ἀπὸ θαλάσσης*. Ferner iſt offenbar וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק (V. 9, 13) dittographirt, da in V. 9 statt העם zu leſen iſt העמק und in V. 13 וילן ſtatt וילך. Dieſer Versſchluß paßt nur zu V. 9, weil in V. 10 angegeben iſt, daß Joſua darauf frühzeitig aufſtand: וישכם יהושע; ſo muß vorangegangen ſein וילן. V. 12 ויקח כחמשת אלפים איש וישם ארם אורב ſtört empfindlich den Zuſammenhang der Erzählung. Es muß daraus dislocirt und zwar hinter V. 3 geſetzt werden. Damit iſt der Widerſpruch gehoben, an welchen die Kritiker ſich geheftet, um daraus eine Verſchmelzung zweier Relationen zu deduciren. Der Sachverhalt iſt nämlich dieſer: Joſua wählte im Ganzen 30,000 Mann zum Kriege gegen Ai (V. 3). Dieſe Zahl, etwa von jedem Stamme 1500, genügte, da die Zahl ſämmtlicher Einwohner von Ai, Männer und Frauen zuſammen gerechnet, nur 12000 betrug (V. 25 auch 7, 3). Von dieſen 30,000 wählte er etwa 5000 für den Hinterhalt, ſo daß an dem offenen Krieg nur 25,000 Theil genommen haben. Dieſe 25,000 werden genannt העם המלחמה אשר אתו (V. 11). Demnach iſt V. 3 folgendermaßen zu emendiren: וישלח יהושע שלשים אלף איש גבורי החיל ויקח כחמשת אלפים איש וישלחם לילה ויצו אותם לאמר וגו'. Zum Schluſſe der

Relation der Rede Josua's an diese 5000 wird noch einmal der Satz aufgenommen (V. 9): וילכו אל (zu ergänzen לילה) וישלחם יהושע המארב. Es ist also kein Widerspruch in der Zahl für den Hinterhalt. Ferner ist zu beachten, daß die Einwohner des nahen Bethel den Einwohnern von Aï Hilfe geleistet und Theil an dem Kriege genommen haben. Das sagt deutlich genug V. 17: ולא נשאר איש בעי ובית אל אשר לא יצאו אחר ישראל[1]). Nachdem nun Aï durch die Männer des Hinterhalts verbrannt und die ausgezogene Mannschaft durch das israelitische Hauptheer geschlagen war, mußte doch auch das hilfeleistende Bethel gezüchtigt werden. Diese Relation fehlt; aber die Masora deutet die Lücke durch Piska in V. 24 an. Es muß also ergänzt werden: ויהי ככלות ישראל להרג את כל יושבי העי אשר בשדה ובו ויצאו לקראתו ביהראל וישבו כל ישראל העי ויכו אותה לפי חרב. Erst dadurch ist das Verbum וישבו verständlich: Die Israeliten kehrten von Bethel nach Aï zurück und schlugen auch den Theil der Bevölkerung, welcher nicht am Kriege Theil genommen hatte. So ist Alles in bester Ordnung. Die Note Piska zeigt auch hier eine Lücke an; sie hat den Zusammenhang der Relation besser verstanden, als sämmtliche Exegeten vom Fach. Lonsano und Norzi haben also, allzusehr auf spanische Codices vertrauend, Unrecht, dieses Piska zu eliminiren.

Im Buche Richter findet sich nur ein einziges Piska.

VII. Zu 2, 1 hinter הבכים ist es angemerkt. Es ist bereits oben (S. 483) angegeben, daß die LXX hier einen durchaus zum Zusammenhange passenden Zusatz haben, nur muß dieser theilweise emendirt werden: *καὶ ἐπὶ Βαιθὴλ* ist widersinnig, da der Engel nicht zugleich auf Bochim *(Κλαυθμῶνα)* und Bethel zugegangen sein kann. Beim Schlusse der Erzählung ist lediglich von Bochim

---

[1]) Aï und Bethel lagen so nah an einander, daß sie wie eine einzige Stadt angesehen wurden, vgl. Esra 2, 27; Nehemia 7, 32; 11, 31. Daher Josua 12, 16 מלך העי אשר מצד בית אל.

die Rede. Dieſe Parallele will vielmehr die Lage von Bochim, das ſonſt nicht vorkommt, durch Bethel beſtimmen. Im Hebr. muß es gelautet haben: אל הבכים ממעל לביתאל. Davon hat der griech. Vertent nur geleſen על und es durch ἐπὶ wiedergegeben. καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραήλ, iſt ebenfalls ſinnwidrig, wenn die dreifach wiederholte Präpoſition ἐπὶ authentiſch ſein ſoll. Im Hebr. hat der ganze V. urſprünglich gelautet: ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבכים ממעל לביתאל אל בית ישראל. Das Fehlen dieſer Wörter deutet entſchieden das Piska an. Wenn irgend wo, ſo iſt es hier berechtigt. Nichts deſto weniger giebt Norzi an, daß es in einigen Ausgaben oder Codices fehlt: במקצת ספרים יש פסקא.

Im I. Buch Samuel ſind 11 Stellen mit P. notirt.

VIII. Zu 10, 11 zwiſchen עם נביאים נבא und ויאמר העם bemerkt Norzi nach einigen „Büchern" ein P. an. במקצת ספרים יש פסקא באמצע פסוק. Da aber weder die Biblia Rabbinica, noch die verhältnißmäßig correkteſte, athianiſche Edition an dieſer Stelle P. anmerken und der Zuſammenhang nicht auf eine Lücke weiſt, ſo iſt es hier wohl falſch angebracht.

IX. Zu 10, 22 hinter הבא עוד הלם איש, iſt ein P. angemerkt. Auch hier deutet es entſchieden eine Lücke an. Der Inhalt der Erzählung iſt, daß Saul durch das Loos zum König deſignirt war, er ſich aber nicht blicken ließ. Das Orakel ſeinetwegen befragt, ertheilte die Antwort. Nun ſind die Orakelſprüche, ſei es durch das Ephod, durch die Bundeslade oder einen Prieſter durch die Urim und Tummim alle mal knapp gehalten und beantworten lediglich die aufgeworfene Frage, aber nicht mehr. Hier ſtimmt aber die Antwort durchaus nicht mit der Frage. Dieſe lautete: Ob noch Jemand (außer den Anweſenden) ſich eingefunden hätte: הבא עוד הלם איש, und die Antwort befriedigt ſie nur indirekt: „er hat ſich bei den Waffen verborgen", הנה הוא נחבא אל הכלים. Dieſe Antwort ſetzt eine andere Frage voraus, die Frage nach ſeinem Aufenthalte oder Verſtecke. Merkwürdiger-

weise hat der Text der syrischen Uebersetzung gerade die Frage nach dem Aufenthaltsorte, aber nicht die des hebräischen Textes. Diese und die griechische Version lassen nämlich die Frage von Samuel an das Orakel richten, während im Hebräischen das Subjekt unbestimmt gelassen ist. Die syrische Version lautet: ושאל תוב שמואיל במריא ואמר: איכו גברא הנא? ואמר מריא לשמואיל: הא הו מתטשא בית מאנא. Faßt man beide Texte zusammen, so sind zweierlei Fragen gerichtet worden, erstens: „ist noch Jemand hierher gekommen?" und, nachdem die erste bejahet worden war, zweitens: „wo ist dieser Mann?" Nur auf die letzte Frage paßt die Antwort im hebräischen Texte, aber nicht auf die erste. Folglich fehlt hier die zweite Frage, welche nach dem Syrer gelautet haben muß: אנה האיש הזה? Folglich ist auch hier eine Lücke im Texte, und diese Lücke deutet das Piska an dieser Stelle an.

X. Samuel I, 14, 19 ist ebenfalls ein Piska notirt, das auf den ersten Blick keiner Ergänzung bedarf. Indessen bei näherer Betrachtung scheint auch hier eine Lücke zu sein. Die Erzählung von Sauls beginnendem Kriegesglück referirt, wie durch Jonathans halsbrecherisches Hinaufklettern an einer steilen Felswand zwischen Michmasch und Geba das Lager der Philister in Schrecken gesetzt worden war. Sauls Späher erblickten von einer Höhe bei Gibeat-Benjamin das verzagte Benehmen der Philister (V. 16): והנה ההמון נמוג וילך והלם. Saul wird darauf aufmerksam gemacht, vermißt seinen Sohn Jonathan und ahnt, daß dieser eine kühne That gegen die Philister unternommen haben müsse, wodurch diese in Unordnung gerathen sein könnten. Er befragt hierauf den Priester Achija, was zu thun sei. Während dessen erfährt er, daß die Unruhe und Verzagtheit im Lager der Philister noch zugenommen habe (V. 19): וההמון אשר במחנה פלשתים וילך הלוך ורב. Dieser Verstheil ist nicht ganz verständlich. Das Wort נמוג von V. 16 muß auch hier ergänzt werden: ... וההמון

נמוג וילך הלוך ורב, da das Verbum הלך emphatisch mit Praeterit. und Infin. Steigerung ausdrückt[1]). Die zunehmende Verzagtheit im Lager der Philister überhebt Saul, die Antwort des Priesters Achija abzuwarten, er weiß nun, was zu thun ist; er befiehlt diesem seine Manipulation einzustellen, und eilt mit der Mannschaft zum Schauplatz des Kampfes. Aber Saul kann ja nicht mit eigenen Augen den Vorgang im Lager der Philister bemerkt haben, sondern die Späher müssen ihm davon berichtet haben, welche auf einer hohen Warte standen und von hier aus jede Bewegung zu beobachten hatten. So ist es in V. 16 angegeben. Diese Späher müssen Saul berichtet haben, daß die Unruhe im Lager der Philister immer mehr zunähme: Dieser Passus fehlt also im V. 19: וַיֻּגַּד לשאול, es wurde Saul kundgegeben, darauf beeilte er sich, den Ueberfall gegen das Lager der Philister zu unternehmen. Das P. deutet mithin auch hier eine Lücke an.

XI. In demselben Kapitel 14, 36 wird abermals ein Piska notirt, wo also ebenfalls eine Lücke vorhanden sein muß. Saul, von dem unerwarteten und entscheidenden Siege über die Philister ermuthigt, schlägt vor, die Flüchtlinge die ganze Nacht zu verfolgen und sie vollends aufzureiben. Die Krieger stimmen ihm zu. Bei diesem Verstheil ist ein Piska. Darauf wird erzählt, der Priester (Achija) habe Saul aufmerksam gemacht, daß zuvor die Gottesstimme befragt werden müsse. Saul geht darauf ein, erhält aber keine Antwort. Scheinbar fehlt hier nichts in der Relation. Aber offenbar will die Erzählung andeuten, daß der

---

[1]) Daher muß wohl auch in V. 16 gelesen werden statt והנה ההמון נמוג וילך והלם, der Inf. וילך הלוך. Ewalds Emandation הלם והלם ist unrichtig, da diese Wendung ohne Parallele ist; es müßte lauten הֵנָּה וְהֵנָּה. Ebenso unrichtig ist Gesenius' Erklärung, daß והלם hier ein Verbum passivum wäre. Das Targum hat den Sinn annährend richtig wiedergegeben: אזיל תבריה וסגי.

Prieſter die Eile, mit der Saul die Verfolgung ins Werk ſetzen wollte, durch ſeine Dazwiſchenkunft gehemmt hat. Die Verfolgung iſt auch, weil dadurch Jonathans Vergehen gegen den Schwur an den Tag gekommen iſt, und die Krieger für ihn eingetreten ſind, unterblieben (V. 46). Dieſer Contraſt, auf der einen Seite Sauls ſtürmiſche Eile und auf der anderen Seite das Dazwiſchentreten des Prieſters muß wohl in der Erzählung noch prägnanter ausgedrückt geweſen ſein, etwa durch ויכהר שאול לרדף אחרי הפלשתים, und dieſes Fehlende deutet wohl das Piska an.

XII. Samuel I, 16, 2 hinter: ושמע שאול והרגני. Norzi erwähnt an dieſer Stelle kein P. Es iſt alſo ſehr unſicher.

XIII. Daſ. 16, 12 iſt ebenfalls ein Piska angegeben, aber Norzi bemerkt dazu, daß nur einige Codices es hier haben: במקצה ספרים פיסקא באמצעות פסוק; in einigen fehlte es alſo hier. Eine Lücke dabei anzunehmen iſt nicht zwingend. Indeſſen könnte auch hier etwas fehlen. Bei der erſten Vorſtellung Davids vor Samuel werden deſſen ſchöne Züge geſchildert, die ein Weib zieren würden, aber durchaus nicht einen Kriegsmann, einen zukünftigen Herrſcher verrathen. Man könnte ſich denken, daß Samuel dabei ſtutzig wurde, gerade dieſen ſchönen Jüngling zu ſalben; und daß er ihn eben ſo geringſchätzig anſah wie ſpäter Goliat (17, 42). Und in der That mußte ihn erſt die Gottesſtimme ermahnen, gerade dieſen zu deſigniren. Samuels Bedenken mag nun zwiſchen den beiden Sätzen ausgedrückt geweſen ſein, etwa durch ויחמה שמואל. Der Gegenſatz zwiſchen dem weiblichen ſchönen und zarten David und ſeinem großgewachſenen älteſten Bruder Eliab, welchen Samuel auf den erſten Blick als König zu ſalben gedachte, wäre dadurch prägnanter hervorgehoben.

XIV. 17, 37 iſt zwiſchen Davids Aeußerung: הוא יצילני מיד הפלשתי הזה und Sauls Anrede an David ein Piska notirt. Norzi übergeht zwar dieſe Stelle mit Stillſchweigen. Es iſt aber möglich, daß hier der öfter in dieſem Kapitel wiederholte Zuſatz: אשר חרף מערכות ישראל fehlt. Es iſt aber auch möglich, daß das Piska nur das Fehlen

des Wortes הערל andeuten will. Denn die griechische und syrische Version haben dieses Wort hinter הפלשתי: ἐκ χειρὸς τοῦ ἀλλοφύλου τοῦ ἀπεριτμήτου τούτου und die P.: מן אחוי דפלשתאה הנא ערלא. In diesem Falle würde das Piska nur auf das Fehlen eines Wortes aufmerksam machen, und es stünde an unrichtiger Stelle.

XV. Das. 21, 10 ist in dem Verse, in welchem von Goliats Schwert die Rede ist, das der Priester Achimelech dem David nur zaubernd einhändigte, ein Piska angemerkt, fehlt aber bei Norzi. Auch hier scheint es eine Lücke anzudeuten. Goliats Schwert war im Zelttempel zu Nob, der Priesterstadt, als Trophäe aufgehängt. Es war mit einer Hülle bekleidet und hing hinter dem geheiligten Ephod. Es war also als „geweiht", חרם, קדש, angesehen und durfte von Niemanden benutzt werden (vgl. Josua 6, 19). Darum zögerte Achimelech es auszuliefern und verhehlte David nicht die Bedeutung desselben. Nun braucht er nur noch hinzugefügt zu haben: והוא חרם, daß das Schwert als Siegestrophäe ein **sacrum** sei, um ihn in zarter Weise vor dessen Gebrauch zu warnen. Dieses Wort kann vielleicht fehlen und von der Masora angedeutet sein. —

In Kapitel 23 sind drei Piska-Noten angemerkt.

XVI. Zu 23, 2 hinter ואלך והכיתי בפלשתים האלה, auch bei Norzi. Auch hier kann damit eine Lücke angedeutet sein. Denn die sonst sich knapp an die Frage haltende Antwort des Orakels scheint hier mehr zu bieten והושעת ... לך והכית. Es könnte also sein, daß die Frage ursprünglich ebenfalls voller gelautet hat: ואלך והכיתי את פלשתים ואושיע את קעילה.

XVII. XVIII. In demselben Kapitel V. 11 hinter הנ לעבדך ist in den Ausgaben ebenfalls ein Piska angesetzt. Norzi bemerkt aber dabei: בקצת ספרים יש פסקא, und außerdem bemerkt er noch zu V. 12 hinter: ביד שאול ein solches, welches die Ausgaben nicht haben. Die Richtigkeit eines Piska an diesen Stellen ist also jedenfalls zweifelhaft. Es scheint irrthümlicher Weise gesetzt zu sein, weil bei der Angabe der ersten Anfrage Davids ein solches vorkommt.

Zu II. Buch Samuel sind 13 Stellen mit P. angemerkt, wovon ebenfalls einige zweifelhaft bezeugt sind.

XIX. Zu 5, 2 hinter ארזה הייתה מוציא והמביא את ישראל ist eine solche Note angegeben. Dazu bemerkt aber Norzi: בספרים כתבי יד ובדפוס ישן אין כאן פיסקא באמצע פסוק. Da die Versionen hier keinen Anhalt für Annahme einer Lücke bieten, so ist das Zeugniß der Codices und der den Biblia Rabb. an Alter vorangehenden Edition wohl entscheidend. Es kann sein, daß das Zeichen hier auf einem Irrthum beruht und gehört zu den Wörtern הייתה מוציא, welche unrichtig abgetheilt sind statt היית המוציא. Die Abschreiber mögen das Zeichen des Kri mißverstanden haben.

XX. Auch das. V. 19 hinter התחנם בידי ist in den Ausgaben die Note bemerkt, aber Norzi erschüttert sie: בספרים ישנים אין כאן פסקא באמצע פסוק. Eine Lücke läßt sich auch hier nicht ermitteln.

XXI. Das. 6, 20 hinter: וישב דוד לברך את ביתו Norzi übergeht diesen V. Möglich, daß auch hier eine Lücke anzunehmen ist. David hat nicht bloß das Volk gesegnet, sondern es auch beschenkt (18—19). Er hat also wohl auch seine Hausleute, besonders seine Frauen bei dieser Gelegenheit segnen und zugleich beschenken wollen. לברך את ביתו ולתת לכל נשיו מנות. Dieser fehlende Passus mag durch P. angedeutet sein.

XXII. Zu 7, 4 ist ein P. angegeben und Norzi bezeugt es halb und halb: במקצת ספרים יש כאן פיסקא באמצע פסוק. Hier könnte eher eine Lücke angedeutet sein. Denn aus V. 17 ergiebt sich, daß Nathan nicht bloß die Worte vernommen, die er David bezüglich des Tempelbaues und der Nachfolge mitgetheilt hat, sondern auch ein Gesicht wahrgenommen habe: ככל הדברים האלה וככל החזון הזה כן דבר נתן. Dieses Gesicht muß wohl auch im Eingange angegeben gewesen sein. Zu dieser Annahme ist man um so eher berechtigt, als wohl nicht überflüssig bemerkt ist: es sei in der Nacht geschehen: (4) ויהי בלילה ההוא. So könnte wohl hinter diesem Satztheile ergänzt werden: ויראה ה' אל נתן.

XXIII. Zu 12, 13 hinter ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה' ist in den Ausgaben ein P. notirt. Norzi übergeht es hier. Die Versionen geben zwar auch hier keine Andeutung zur Annahme einer Lücke, aber es kann doch sein, daß ein Vers oder Verstheil hier fehlt, welcher von Davids Zerknischung und Reue erzählt haben könnte, in Folge dessen Nathan ihm verkündet hätte, Gott habe seine Sünde verziehen.

XXIV. Zu 16, 13 hinter וילך דוד ואנשיו בדרך ein P. Norzi übergeht auch diese Stelle mit Stillschweigen. Es kann sein, daß hier die Angabe der Reiserichtung Davids von Bachurim bis zur nächsten Station (Jericho) fehlt. Ohnehin muß doch wohl vorausgesetzt werden, daß David seinen Weg im Thale fortgesetzt hat, da Schimi' von dem Berge an der Seite des Weges Steine und Erdschollen auf ihn und zwar von der Ferne geworfen hat.

XXV. Zu 17, 14 hinter במעצת אחיתפל. Auch diese Stelle übergeht Norzi. Indeß scheint die Note hier richtig zu sein und eine größere Lücke anzudeuten, wenn man den Zusammenhang der Erzählung beachtet. Chuschaï hatte Absalom den perfiden Rath ertheilt, nicht wie Achitophel vorgeschlagen hatte, mit der vorhandenen Mannschaft sofort David zu überfallen, sondern ein zahlreiches Heer zu einem regelmäßigen Kriegszug zu sammeln. Dieser Rath fand bei Absalom Beifall. Nun müßte doch angegeben sein, daß dieser den Befehl zur Heeresfolge gegeben hat. Weiterhin ist angegeben (V. 24), daß ganz Israel, d. h. der ganze Heerbann, über den Jordan gesetzt hat, ohne daß zuvor erzählt worden wäre, daß er zusammen berufen worden wäre. Dieser Passus scheint an unserer Stelle zu fehlen, etwa: ויצו אבשלום להזעק את הצבא oder את כל צבא ישראל.

XXVI. Zu 18, 2, Piska hinter והשלשית ביד אחי תחתי, von Norzi mit Stillschweigen übergangen, deutet wohl auch eine Lücke an.

In Kapitel 21 kommen zwei P.-Noten vor, die, obwohl von Norzi übergangen, doch eine Lücke anzudeuten scheinen.

XXVII. Zu 21, 2 hinter ויבקש דוד את פני ה', d. h. David fragte an, und die Antwort iſt auch angegeben, אל שאול וגו', aber nicht der Inhalt der Frage. Dieſer muß ergänzt werden: על מי העון הזה.

XXVIII. Daſ. V. 6 hinter ויהוה לא ענהו בגבעת שאול כחיר ה'. Die beiden letzten Worte, welche hier auffallend erſcheinen, weiſen unzweifelhaft auf eine Lücke.

In Kapitel 23 iſt an drei Stellen P. notirt, wovon Norzi es nur zur zweiten St. anmerkt, alſo die beiden anderen nicht anerkannt hat.

XXIX. Zu V. 10 hinter ואחרי כן ספר את העם. Hier iſt gewiß eine Lücke anzunehmen. Denn im folgenden V. iſt angegeben, daß David des Morgens erwachte (zu leſen ויקץ ſtatt ויקם), ohne daß vorher erzählt iſt, was in der vorangehenden Nacht vorgegangen iſt. Es iſt alſo eine größere Lücke, die durch die Erzählung eines Traumgeſichtes ausgefüllt werden muß, deren Inhalt ſein muß, daß Gott ihm Vorwürfe gemacht hat, ungefähr: וידלם דוד חלום ויאמר ה' אליו מה עשית כי ספרת את העם. Darauf paßt David's Antwort: חטאתי מאד.

XXX. Zu V. 11 hinter ויקם דוד בבקר deutet das P. wohl auch eine Lücke an, etwa: וירא מאד.

XXXI. Zu V. 22 hinter הכל נתן ארונה המלך למלך. Die letzten Worte erfordern jedenfalls eine Emendation, da im Verlaufe der Erzählung nicht angegeben iſt, daß Arawna König geweſen wäre. Das Targum hat hier einen paſſenden Zuſatz: די בעא מניה מלכא, alſo אשר בקש המלך zu ſuppliciren.

In beiden Büchern der Könige kommt dieſe Note nur einmal vor.

XXXII. I, 13, 19 hinter וידי הם ישבים אל השלחן wobei Norzi bemerkt, daß er es nur in einigen Ausgaben gefunden; vielleicht zu ergänzen: לאכל לחם.

In den letzten Propheten kommt P. nur zweimal vor, einmal in Jeremia und einmal in Ezechiel.

XXXIII. Jeremia 38, 28 zwischen עד יום אשר נלכדה ירושלים und והיה כאשר נלכדה, Norzi übergeht diese St. Indessen ist hier das P. richtig angebracht, deutet aber nicht eine Lücke, sondern die correcte Construction an. Denn der Schlußhalbvers והיה כאשר נלכדה paßt so wenig zum Folgenden, daß die griechische und syrische Version ihn ganz weggelassen haben. Theodotion hat ihn zwar wiedergegeben, wußte ihn aber so wenig mit dem Folgenden zu verbinden, daß er ihn einen Anachronismus aussagen läßt, als ob Jerusalem im 9. Jahre Zedakia's erobert worden wäre. Das Richtige ist, daß sich dieser Halbvers nicht auf das unmittelbar Folgende, sondern auf den Vers (39, 13 fg.) bezieht, daß Nebusaradan und die übrigen chaldäischen Feldherren Jeremia von seiner Haft im Vorhofe Mattara befreit haben. Um dieses verständlich zu machen, mußte das historisch Voraufgehende von der Eroberung Jerusalems, von Nebusaradan und von Nebuchadnezars Auftrag bezüglich der Behandlung Jeremia's erzählt werden. Diese Erzählung von 39, 1 bis 12 ist daher hier nur nebenher angebracht oder von Kapitel 52 herübergenommen. Kapitel 39 und ein Theil von 40 beschäftigen sich hauptsächlich nur mit Jeremia's Schicksal. Das Notenzeichen Piska will also hier das Richtige andeuten, daß der Schluß von 38 syntaktisch nicht mit 39 in Verbindung zu bringen sei. Es hat hier dieselbe Bedeutung wie in Josua (ob. Nr. V).

XXXIV. Ezechiel 3, 16 zwischen ויהי מקצה שבעת ימים und ויהי דבר ה' אלי ist diese Note angemerkt, und sie hat ihre Richtigkeit, obwohl sie in sepharbischen Codices nicht angegeben ist, wie Norzi referirt: במקצת ספרים יש פסקא באמצעות פסוק ובספרי ספרד אין כאן פסקא כלל. Es ist bereits anderweitig nachgewiesen (Jg. 1874 S. 519 fg.), daß hiermit eine Lücke angedeutet sein muß, daß das Fehlende die Erzählung enthielt, wie die babylonischen Exulanten den sie mit Worten zermalmenden, angehenden Propheten Ezechiel wie einen Wahnwitzigen in Fesseln geschlagen haben.

Es sind also vierunddreißig Verse mit P. versehen, während die von Jakob b. Chajim und Levita angeführte Masora nur 28 zählt; sechs müssen daher als unrichtig eliminirt werden und zwar jedenfalls Nr. VIII, XII, XVII, XVIII, XIX und XX.

Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie und der Philosophie der Araber.

(Fortsetzung.)

Zwölftes Kapitel.

II. Die Glaubenslehren.

F. Der sechste Glaubenssatz: 1. Von den synonymischen und metaphorischen Benennungen der höheren Wesen.

(Gottesbegriff nach Offenbarung und Philosophie.)

Die heilige Schrift als die urkundliche Darstellung der göttlichen Offenbarungen ist nach der im vorangehenden Abschnitt gegebenen Auseinandersetzung als eine Erkenntnißquelle anzusehen, deren Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit nicht in Zweifel gezogen werden kann. Da aber auch die Ergebnisse der „wahren Philosophie" für die menschliche Erkenntniß eine zwingende Ueberzeugungskraft besitzen, so würde ein Widerspruch zwischen diesen beiden Erkenntnißquellen den denkenden Offenbarungs-

gläubigen in die qualvolle Lage eines Menſchen verſetzen, der zwei mit ziemlich gleicher Macht ausgerüſtete Herren über ſich hat, deren Anordnungen aber einander widerſprechen. Wie jener, könnte auch er keinem von beiden willfahren, ohne dadurch dem Willen des Anderen zuwiderzuhandeln [1]). Die heilige Schrift kann daher ebenſowenig mit der Vernunft oder den Ergebniſſen der „wahren Philoſophie" wie mit ſich ſelber im Widerſpruch ſtehen. Wo uns beim Leſen der heiligen Schrift ein derartiger Widerſpruch begegnet, da iſt es eine unabweisbare Pflicht für uns, in dem Streben nach einer tieferen Auffaſſung der betreffenden Stelle nicht früher nachzulaſſen, bis wir den angeblichen Widerſpruch beſeitigt haben. Ganz beſonders aber iſt eine ſolch rationelle Auffaſſung der heiligen Schrift überall da geboten, wo der einfache Wortſinn zu einer Vorſtellung vom göttlichen Weſen führen würde, die nicht nur mit unſerem philoſophiſchen Gottesbegriff unvereinbar wäre, ſondern ſchon durch ihre kraſſe Sinnlichkeit ihre innere Unwahrheit verriethe. Die denkfaule Menge freilich mag gerade an dieſen rohen Vorſtellungen das meiſte Gefallen finden; allein umſo größer iſt die dem Glauben drohende Gefahr. Denn wenn zuletzt die Vernunft vielleicht dennoch zum Durchbruch gelangt und an dieſen Vorſtellungen Anſtoß nimmt, dann liegt für diejenigen, die einer ſinn- und vernunftgemäßen Auffaſſung der Schrift entrathend kein Mittel beſitzen, um der ihnen entgegentretenden Schwierigkeiten Herr zu werden, der Uebergang von dem Extrem der Gedankenloſigkeit zu dem der Gottesleugnung und des Unglaubens deſto näher [2]). Durch

---

[1]) Em. Ram. S. 82 Text: ומאשר התורה והפילוסופיא מתנגדות בזה, היינו כאיש לו שני אדונים, אחד מהם גדול, והשני איננו קטן, ואין דרך לרצות אחד מהם אלא בעבור על דעת השני.

[2]) Em. Ram. S. 92 Text: אבל ההמון ימאנו שלא יהיו כתובי התורה מלאים הזיות, לא יאמן האדם בהם, אם לא בעוד היותו בער וכסיל, וכאשר ישחבש בו השכל, היה מכחיש מה שטענוהו ההמון, ויעתק מן הסכלות אל האפיקורסים, מבלתי שילך בדרך התבחנה והתחבוננות.

willkürliche Interpretationen hätten zwar Manche aus der heiligen Schrift ſogar das Verbot, ſich der Spekulation über gewiße, durch die Schrift ſelber angeregte, Probleme zu überlaſſen, herausleſen wollen. Dieſe Anſicht iſt jedoch ſowenig begründet, daß wir umgekehrt durch Befolgung derſelben dem göttlichen Willen vielmehr zuwiderhandeln würden. Denn Gott würde, wenn er uns über dieſe Dinge hätte in Unwiſſenheit erhalten wollen, uns auch die Neigung und Fähigkeit zu ſolchen Spekulationen verſagt haben. Das wäre doch jedenfalls zweckentſprechender geweſen, als dem Menſchen eine Neigung zur Spekulation zu verleihen, die er nicht befriedigen dürfe, und ihn ſo in Zweifel und Verwirrung zu ſtürzen. Die Aufgabe der heiligen Schrift kann es nicht ſein, die geiſtige Blindheit und Verwirrung des Menſchen zu fördern, ſondern vielmehr die fortſchreitende Aufklärung und Erleuchtung des menſchlichen Geiſtes herbeizuführen [1]).

Eines der unantaſtbarſten Ergebniſſe der philoſophiſchen Spekulation iſt aber die Erkenntniß der abſoluten Einheit des göttlichen Weſens, mit der weder die Annahme weſenhafter Attribute, noch die der Möglichkeit irgendeiner Veränderung in Gott vereinbar iſt. Dennoch aber giebt es einzelne Schriftſtellen, die, oberflächlich aufgefaßt, von Gott eine ſolche Veränderung, d. i. einen Uebergang aus einem Zuſtande in einen anderen, auszuſagen ſcheinen, daneben freilich wieder andere, die die Zuläſſigkeit einer ſolchen Vorſtellung entſchieden beſtreiten (z. B. I. Sam. 15, 26). Dieſe und ähnliche Widerſprüche finden jedoch meiſtens ſchon durch eine ſorgfältigere Beachtung des hebräiſchen

---

[1]) Em. Ram. S. 83 Text: לא תמצא אנשי ומננו ידברו בו דבר, ואם דברו לא יסכימו על דבר אנשי העיון, המדוייק מהם יראה שראוי לאדם לעזוב העיון בכמו אלה הענינים והרחיק ההתבוננות בהם, וזה בחלוף רצון האל יתי בהם. כי הוא יתי ויתי לא נתנם בעבור שנסכול אותם אלא בעבור שנדעם, ואם רצה שנסכול אותם, היה עזיבת נתינתם יותר מסכמת לסכלתינו ויותר מסלקת הספיקות והמבוכות מעלינו בהם. Vgl. Monatsſchrift. 1877. S. 513.

Sprachgebrauchs ihre Erledigung. So ſchwindet z. B. ſchon dadurch eine große Anzahl angeblicher Schwierigkeiten und Widerſprüche, daß man die etymologiſche Bedeutung des Wortes אלהים genau in's Auge faßt und, anſtatt daſſelbe überall in ſeiner engen Bedeutung zu nehmen, in der es bekanntlich eine Bezeichnung für das göttliche Weſen iſt, an gewiſſen Stellen der weiteren Bedeutung den Vorzug giebt, nach welcher es eine Bezeichnung für alles Machtvolle, Hervorragende, Ausgezeichnete ſein kann, wie es ja an einzelnen Stellen ganz unverkennbar von Engeln (Geneſ. 48, 15), Sternen (Hiob 38, 6) oder auch von hervorragenden Menſchen (ſeien es Richter wie Exod. 22, 8, Weiſe wie Pſ. 82, 7, oder ſonſt ausgezeichnete Männer wie Geneſ. 6, 4) gebraucht wird. In gleicher Weiſe verhält es ſich mit dem Worte שדי, das zwar in einigen Fällen die Bedeutung eines Gottesnamens hat, ſeiner Wurzel nach aber das Stürmende (von שוד) bedeutet, in welchem Sinne es auch in der Schrift gebraucht wird (Ezech. 1, 24). In Wahrheit kann es ja auch für Gott gar keine andere Bezeichnung geben als nur eine ſynonymiſche, d. i. eine ſolche, die von anderen Begriffen entlehnt auf Gott nur in übertragenem Sinne angewendet wird. Denn da der menſchliche Geiſt in ſeiner irdiſchen Beſchränkung außer Stande iſt, ſich eine adäquate Vorſtellung von dem Weſen Gottes zu bilden, ſo vermag auch die menſchliche Sprache, die ja nur ein Abbild des Gedankens iſt, das Weſen Gottes nicht in Worte zu faſſen. Wie unſere Vorſtellung von Gott ſich immer nur in Analogieen aus dem Bereiche der geſchaffenen Weſen bewegt, ſo giebt es auch zur Bezeichnung des göttlichen Weſens für unſere Sprache kein anderes Mittel, als ſich ſolcher Ausdrücke zu bedienen, die ihrem eigentlichen Sinne nach als Bezeichnungen für die mächtigſten, erhabenſten und eindrucksvollſten irdiſchen Erſcheinungen gebraucht werden. Von allen in der Schrift vorkommenden Gottesnamen diente

nur das Tetragramm in ſeiner eigentlichen, uns aber verloren gegangenen, Ausſprache als ausſchließliche Bezeichnung des göttlichen Weſens; ſelbſt dieſes Wort jedoch wird in der bei uns üblichen Ausſprache (Adonai) auch auf die Engel angewendet [1]), worauf ſchon der Talmud aufmerkſam macht [2]). Unter den zahlreichen für dieſen Gebrauch des Wortes Adonai ſprechenden Stellen bieten namentlich die folgenden vier eine ſo abſolute Evidenz, daß die Unmöglichkeit jeder anderen Erklärung auch dem hatnäckigſten Gegner einleuchten muß. Wenn es Exod. 23, 20 heißt: „Siehe, ich ſende einen Engel vor dir her" u. ſ. w. „hüte dich vor ihm und höre auf ſeine Stimme" u. ſ. w. „denn mein Name iſt in ihm", ſo geht daraus doch unzweifelhaft hervor, daß dieſer Engel den Namen Gottes führe. Ebenſo läßt eine Vergleichung der Stelle Geneſ. 28, 13, wo es in dem Bericht über die dem Patriarchen Jakob in Beth-El zu Theil gewordene Traumerſcheinung heißt: „Und ſiehe, Adonai ſtand über ihr", mit Geneſ. 31, 11, wo ein Engel Gottes ſich auf jene Traumerſcheinung beruft und dann fortfährt: „Ich bin das göttliche Weſen von Beth-El, woſelbſt Du eine Säule geſalbt, woſelbſt Du mir ein Gelübde gethan" an der Identität dieſes Engels mit dem als Adonai bezeichneten Weſen nicht zweifeln [3]). Wenn ferner dem Moſes nach Exod. 3, 2 in der Feuerflamme des Dornbuſches ein Engel Gottes erſcheint und die Schrift unmittelbar darauf fortfährt: „Als Adonai ſah,

---

[1]) Em. Ram. S. 83 Text, deutſche Ueberſ. S. 105, vgl. More I, 61.

[2]) Talm. bab. Sanhedrin 38 b, והו מטטרון ששמו כשם רבו.

[3]) Em. Ram. S. 84 Text, deutſche Ueberſ. S. 106. Später kommt A. b. D. auf dieſe Stelle zurück, um die, nach ſeiner Auffaſſung derſelben, in den Worten: אשר נדרת לי liegende Schwierigkeit zu beſeitigen, da das Gelöbniß Jaakob's doch nur Gott ſelber gelten könne. Die Art der Löſung dieſer Schwierigkeit iſt jedoch wenig befriedigend, Em. Ram. S. 88 Text: אמנם אמרו אשר משחת שם מצבת אשר נדרת לי ענינו: אשר משחת לד', אשר נדרת לד', ולמה שהיה שמו כשמו אמר לי.

daß er hinzutrat", und ebenſo in der Geſchichte Gideon's, während es zuerſt heißt (Richter 6, 11): „Und es kam zu ihm ein Engel Gottes", dann von demſelben Weſen geſagt wird: „Und es wandte ſich zu ihm Adonai" „und es ſprach zu ihm Adonai", ſo darf es als vollkommen erwieſen angeſehen werden, daß es einen Engel gebe, der den Gottesnamen Adonai führe; und zwar iſt das unter den Engeln derjenige, dem die beſondere Fürſorge für das iſraelitiſche Volk anvertraut iſt.

Mit dieſem Ergebniß einer zwar Etwas äußerlichen, aber doch immerhin noch ziemlich ungezwungenen Exegeſe ausgerüſtet, glaubt A. b. D. über jede, einer vernunftgemäßen Auffaſſung der Schrift ſich widerſetzende, Schwierigkeit hinwegkommen zu können. Der von ihm aufgeſtellte Kanon: In jedem Ausſpruch der Schrift, der, auf Gott bezogen, mit der Erhabenheit und Reinheit unſeres philoſophiſchen Gottesbegriffs nicht vereinbar wäre, muß an Stelle Gottes ein Engel ſubſtituirt werden, entſpricht auch in der That vollkommen der Stellung, welche die Kosmogonie Alfarabi's und Ibn-Sina's den Engeln oder Mittelweſen anweiſt. Denn wenn zwar in dieſer die geſammte Schöpfung ihrem letzten Grunde nach allerdings als ein Werk Gottes anzuſehen iſt [1]), ſo ſollen doch nicht alle einzelnen Schöpfungsakte auf Gott ſelbſt als ihren unmittelbaren Urheber zurückgeführt werden, weil das weder mit dem Begriff der Einheit, noch mit der Würde des göttlichen Weſens im Einklang ſtände. Nur die Welt in ihren großen Umriſſen, wie die Schöpfung des Himmels und der Erde, iſt unmittelbar aus der Schöpferthätigkeit Gottes hervorgegangen, hingegen die Weiterführung des Schöpfungswerks bis in ſeine einzelnen Geſtaltungen, ſowie auch die unmittelbare Leitung der Weltereigniſſe, die Vollſtreckung der Geſchicke an Individuen wie an Völkern iſt von

[1]) Emunah Ram. S. 87 Text, deutſche Ueberſ. S. 111.

Gott den Engeln oder Mittelweſen übertragen worden [1]). Mit dieſer Darlegung abermals an die Schöpfungslehre anſtreifend verräth A. b. D. auch hier wieder ſeine unbeſtimmte und ſchwankende Stellung dieſem Probleme gegenüber. Die auch von ihm zugeſtandene Beſchränkung der unmittelbaren Schöpferthätigkeit Gottes auf die Hervorbringung der Weltkörper nähert ſich ſoſehr der ſpäteren Auffaſſung der ariſtoteliſchen Schöpfungslehre, nach welcher bekanntlich die göttliche Vorſehung ſich nur bis zum Monde, nicht aber auch auf die Erdregion erſtrecken ſoll [2]), daß A. b. D. ſich gezwungen ſieht, mit aller Entſchiedenheit dagegen Verwahrung einzulegen, als habe auch er etwa den Vorausſetzungen, auf die dieſe Lehre ſich gründe, und den aus ihr ſich ergebenden gefährlichen Konſequenzen ſeine Zuſtimmung ertheilen wollen. Nach der Anſicht der Philoſophen ſei die Wahrung der Weſenseinheit Gottes allerdings unvereinbar mit der Ausdehnung ſeiner Vorſehung auch auf die ſublunariſche Welt, oder gar auf die ſingulären Dinge in ihr. Da nämlich das Wiſſen Gottes, wie jedes ſeiner Attribute, mit ſeinem Weſen identiſch ſein ſoll [3]), ſo könne ſich daſſelbe auch nur auf ſein Weſen erſtrecken, denn ein Wiſſen von den ſingulären Dingen würde ja in das Wiſſen Gottes und ſomit auch in ſein Weſen eine Vielheit hineintragen. Dieſe Schlußfolgerung glaubt unſer Philoſoph jedoch als eine Ueberſchreitung der der menſchlichen Vernunft geſetzten Erkenntnißſchranken zurückweiſen zu müſſen. Man dürfe eben das göttliche Wiſſen nicht nach Analogie des menſchlichen Wiſſens beurtheilen [4]). Der Menſch freilich kann in jedem Augenblicke nur von *einem* Gegenſtande ein Wiſſen der *Wirklichkeit* nach beſitzen, von den anderen Dingen hingegen nur ein Wiſſen der

[1]) Siehe oben S. 410.
[2]) Zeller. Philoſ. d. Griech. II, 2. S. 361 Anmerk. 3.
[3]) Siehe oben S. 365.
[4]) Em. Ram. S. 87 Text; vgl. Maimonides, More III, 16; daſ. III, 20.

Möglichkeit nach, Gott aber hat in jedem Augenblicke von allen Dingen ein Wiſſen der Wirklichkeit nach, wenn wir uns von einem ſolchen, über jede Erfahrung hinausgehenden Wiſſen auch keine rechte Vorſtellung machen können. Ebenſo kann zwar die menſchliche Vernunft ein Wiſſen von den ſingulären Dingen mit der Weſenseinheit Gottes nicht in Einklang bringen, darum aber ſind wir noch immer nicht berechtigt, Gott ein ſolches Wiſſen abzuſprechen. Wir müſſen vielmehr umgekehrt von vornherein Gott ein Wiſſen auch von den ſingulären Dingen zuerkennen, weil ein Nichtwiſſen von denſelben einen Mangel in ſeinem Weſen bedeutete, und uns dann, wenn wir unſere Unfähigkeit, ein ſolches Wiſſen mit der Weſenseinheit Gottes zu vereinigen, einſehen, mit der Erwägung beſcheiden, daß es noch ſehr viele andere, weit weniger erhabene Dinge gebe, die unſerer Vernunft ebenſo unbegreiflich ſind. Die wunderbaren, in allen Reichen der Natur bis zu den niedrigſten Organismen herab uns entgegentretenden, Erſcheinungen bedürfen zu ihrer Erklärung ja ohnehin der Annahme einer weiſen und zweckbewußten Schöpferkraft. Wenn wir daher in Anbetracht der Erhabenheit des göttlichen Weſens die ſublunariſche Welt auch nicht in unmittelbare Beziehung zu demſelben ſetzen, ſondern eine Vermittlung durch die Engel zwiſchen ihm und den irdiſchen Dingen annehmen, ſo ſollen doch damit die irdiſchen Dinge keineswegs dem Bereich der göttlichen Vorſehung entrückt werden.

Die Annahme, daß bei der Schöpfung der ſublunariſchen Welt die Engel von Gott zur Mitwirkung berufen worden und die Leitung der Geſchicke ſowohl einzelner Individuen wie ganzer Völker ihrer Vermittlung übertragen ſei, findet übrigens auch in zahlreichen Ausſprüchen der Schrift und der Agada ihre Beſtätigung [1]). „Preiſet den Ewigen, ihr, ſeine Engel, gewaltige,

[1]) Em. Ram. S. 88 Text: ולמה שהזיהה זאת כונת הכתוב, והוא מסכים לדעת בעלי ההגדלה. Dieſe בעלי ההגדלה ſind wohl nur eine Korruptel

kräftige Vollführer ſeines Worts, gehorchend der Stimme ſeines Worts. Preiſet den Ewigen, ihr all' ſeine Schaaren, ſeine Diener, Vollſtrecker ſeines Willens" (Pſ. 103, 20 und 21). Wie hier die Engel als Vollſtrecker des göttlichen Willens im Allgemeinen dargeſtellt werden, ſo werden an anderen Orten einzelne von ihnen bald als Schutzgeiſter der verſchiedenen Nationen (Dan. 12, 1; daſ. 10, 20), bald als Lenker der Geſchicke einzelner Menſchen (Geneſ. 24, 7; daſ. 48, 16; Num. 22, 22) bezeichnet. Es ſteht daher mit der Anſicht der Schrift durchaus im Einklang, wenn wir ſolche Stellen, die, auf Gott bezogen, Anſtoß erregen würden, während ſie unſeren Anſchauungen über das Weſen der Engel ſehr wohl entſprechen, ungeachtet der daſelbſt gebrauchten, auch für Gott üblichen Bezeichnungen: Adonai oder Elohim, nicht auf Gott ſelbſt, ſondern auf die Engel beziehen. Dieſe Erklärung iſt namentlich zur Vermeidung ſo grober Anthropomorphismen anzuwenden, wie es das Herniederſteigen, Reden, Sehen, Zürnen, Fürchten Gottes wäre. Der Verfaſſer der aramäiſchen Ueberſetzung der heiligen Schrift, Onkelos, hat an ſolchen Stellen durch Umſchreibung des Textes einer anthropomorphiſtiſchen Auffaſſung in anerkennenswerther Weiſe vorzubeugen geſucht, und auch die chriſtlichen Ueberſetzer haben ſich von dieſem Geſichtspunkt leiten laſſen, wenn ſie das Tetragramm an ſolchen Stellen gewöhnlich durch „Herr" wiedergeben[1]).

---

aus: בעלי ההגדה. A. b. D. hatte ſich ja in Betreff der Synonymik des Gottesnamens und der Engelnamen ſchon an einer früheren Stelle auf einen Ausſpruch der Agada berufen. Siehe oben S. 507 Anmerk. 2. Dieſe Korruptel konnte umſo leichter entſtehen, als es wenige Zeilen darauf heißt: וזאת ההגדלה יותר וגו׳.

[1]) Em. Ram. S. 91 Text: ויאמר ד׳ וירד: אמנם הנוצרים יעתיקו כל ד׳: אמר האדון ונגלה האדון. Die hier erwähnte chriſtliche Ueberſetzung (Monatsſchrift 1877 S. 555 Anmerk. 2) iſt entweder die Vulgata ſelbſt oder eine von dieſer abgeleitete arabiſche Ueberſetzung; vgl. Bleek. Einleitung in das alte Teſtament (II. Aufl.) §. 349.

Die Engel, deren Gott ſich zur Einwirkung auf die ſublunariſche Welt bedient, ſind die unmittelbaren Urheber der in der ſublunariſchen Welt ſich vollziehenden Naturerſcheinungen. Zu dieſen gehört aber auch die Prophetie, deren Schauplatz ja gleichfalls die Sinnenwelt iſt, und darum muß ein Engel oder Mittelweſen auch als unmittelbarer Urheber der Prophetie angenommen werden [1]). Die geiſtige Natur der Mittelweſen iſt für dieſelben zwar kein Hinderniß, mit der Sinnenwelt in Verbindung zu treten, denn dadurch, daß ſie nicht wie Gott die Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz unmittelbar ihrem eigenen Weſen, ſondern erſt ihrer Emanation aus Gott verdanken [2]), iſt ihr Weſen bereits mit einer Pluralität behaftet, die ſie der Sinnenwelt näher bringt [3]). Dennoch aber ſind als die Träger der, den Propheten erſcheinenden, ſinnlichen Geſtalten nicht die ſogenannten „getrennten Intelligenzen" anzuſehen, denn deren Weſen würde einem Eingehen in körperliche Formen noch immer widerſtreben; ſondern die ſphäriſchen Geiſter oder die Seelen der Himmelskörper ſind es, die, in körperliche Formen gekleidet, den Propheten als Engelsgeſtalten erſcheinen. Daß aber die ſphäriſchen Geiſter als Ueberbringer des göttlichen Willens ſichtbare Geſtalten annehmen, erklärt ſich ſchon dadurch, daß dieſelben, als die Seelen der Himmelskörper und als die Urheber von deren Bewegungen, ja ohnehin in unmittelbarer Beziehung zur Körperwelt ſtehen [4]). Trotzdem aber darf man dieſe körper-

---

[1]) Em. Nam. S. 86 Text, deutſche Ueberſ. S. 109.

[2]) Vgl. oben S. 411 ffg.

[3]) Em. Nam. S. 82 Text: ובשפטינו בשניים ויקראו שכליים וכלשון תורה מלאכים, וכבר קיימנו מציאותם, שהם אחד שהיה המציאות נקנה להם ממציאות זולתם, הנה להם מעצמותם אפשרות המציאות, ומהסבה הראשונה חיוב המציאות.

[4]) Em. Nam. S. 89 Text: ומן השניים, לאשר הם כנפשות לגלגלים לבד לא לאשר הם כשכלים, כי אלה אחר שהם התחלות תנועות גשמים, אין היזק בשישתנו ויהיה באמצעותם הרצון אל עם, ושיתראו

lichen Formen, durch welche die Engel den Propheten in ſinnlich wahrnehmbarer Geſtalt erſcheinen, nicht etwa als deren wirkliche und dauernde Formen betrachten, ſie ſind vielmehr nur für dieſen beſtimmten Zweck erzeugte, von den Engeln für einen vorübergehenden Moment angenommene Geſtalten [1]). So vermag eine rationelle Auslegung, die Lehren der heiligen Schrift mit den Ergebniſſen der Philoſophie in völlige Uebereinſtimmung zu bringen und den dem Judenthum von ſeinen Gegnern gemachten Vorwurf, daß ſeine Auffaſſung des göttlichen Weſens von anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen getrübt ſei [2]), auf's Gründlichſte zu widerlegen [3]).

בגשמים חמריים, אחר שהם צורות לגשמים חמריים מחחלת מציאתם. Daſ. S. 91 Text: ומניעי השמים הם הנגלים לאנשים.

[1]) Em. Ram. S. 91 Text: ואלה העצמים הנגלים לאישים עשו מן היסודות צורות נבראות לשעתן, כדי שיקרו אל חוש הנביא, והיא צורה בדויה לא אמתית.

[2]) Em. Ram. S. 91 Text: אמנם החולקים עלינו מן האומות גזרו עלינו בזה שאנחנו מגשימים. Auch Schahreſtâni macht dem Judenthum den Vorwurf, es huldige dem Anthropomorphismus, I S. 116: „Das Meiſte davon iſt aber von den Juden entlehnt, bei welchen die Verähnlichung zu Hauſe iſt"; daſ. S. 96 wird dieſe Eigenthümlichkeit jedoch auf die „Karäer unter ihnen" beſchränkt. Ueber eine während der Blüthezeit des Karäismus innerhalb des Judenthums aufgekommene Geheimlehre, auf welche dieſer Vorwurf zielen könnte, vgl. Grätz in Frankel's Monatsſchrift Jahrg. 1859. S 67 ff. 103 ff. 141 ff.; Geſchichte der Juden V. Band S. 233 (1. Aufl.). Vgl. auch oben S. 316.

[3]) Wir haben oben aus den, in dieſem Kapitel zerſtreuten, Bemerkungen den Gedankengang A. b. D.'s im Zuſammenhang darzuſtellen geſucht und wollen hier noch einige von den zahlreichen, in die Darſtellung eingeflochtenen, exegetiſchen Bemerkungen hervorheben. Das größte Gewicht legt A. b. D. auf ſeine Erklärung der, von den jüdiſchen Religionsphiloſophen ſo vielfach erörterten, Stelle Exod. 33, 12 bis Schluß des Kapit. Die ganze in dieſem Kapitel des Em. Ram. angeſtellte Unterſuchung geht von dieſer Stelle aus und kehrt immer wieder zu ihr zurück. Die von A. b. D. vorgetragene Deutung ſteht allerdings im engſten Zuſammenhang mit ſeiner in dieſem Kapitel dargeſtellten Theorie, macht aber in exegetiſcher Beziehung in hohem Maaße den Eindruck des Geſuchten und Erkünſtelten. Zunächſt ſoll Moſes dieſe ganze Unterredung gar nicht mit Gott ſelbſt, ſondern mit

Dreizehntes Kapitel.

II. Die Glaubenslehren.

F. Der sechste Glaubenssatz: 2. Die göttliche Vorsehung und die menschliche Willensfreiheit.

In diesem Kapitel, welches die Darstellung der Glaubenslehren abschließt, gelangt A. b. D. endlich zur Erörterung derjenigen Frage, um derentwillen er, wie in der Ueberschrift nochmals hervorgehoben wird, die Abfassung des ganzen Buches unternommen haben will [1]); es ist das Problem der menschlichen Willensfreiheit, das auf Grund des bis hierher entwickelten

---

dem, den Namen Adonai tragenden, Engel führen, der, wie bereits bemerkt (oben S. 508), der Schutzgeist des israelitischen Volkes sein soll. Denselben Namen führe aber auch der in der Reihe der Mittelwesen unmittelbar folgende Engel, und diese beiden Wesen würden nur dadurch voneinander unterschieden, daß der höhere auch noch als פנים, der andere als אחורים bezeichnet werde. Moses habe nun um zweierlei gebeten, erstens daß Israel der Leitung des höheren Engels, des ד׳ פנים, unterstehe, und zweitens, daß es ihm vergönnt sei, diesen Engel zu schauen. Die erste Bitte, zu der die Voraussicht ihn veranlaßt habe, daß Israel sündigen würde und dadurch in Gefahr sei, der Leitung dieses Engels verlustig zu gehen, sei Moses gewährt worden; auf die zweite Bitte hingegen habe er die Antwort erhalten, er könne wohl den Engel אחורים, nicht aber den Engel פנים schauen. Damit sei auch der scheinbare Widerspruch beseitigt, daß es von Adonai einmal heiße: ופני לא יראו und ein ander Mal wieder: המונה ד׳ יביט, der erste Ausspruch beziehe sich nämlich auf den Engel פנים, der zweite auf den Engel אחורים. — Geistreich ist die Erklärung von Genes. 15, 11. Die Form וַיַּשֵּׁב, sagt A. b. D., könne in einem Bedingungssatze auch die Zukunft bedeuten (wie I Sam. 25, 59: ויקם), damit aber sei der Sinn dieser Stelle der, daß Abraham durch die Schließung des Bundes die der Zukunft seines Stammes drohenden Gefahren verscheucht habe. — Die Erklärung der Synonymen: צלם und דמות (S. 91 Text) scheint von Maimonides More I, 1 benutzt worden zu sein.

[1]) Em. Ram. S. 93 Text: ביאור ההשגחה וסוד היכולת, והוא הפרק אשר בגללו וסבתו הצענו זה הספר, והוא היה תחלת המחשבה וסוף המעשה, vgl. Monatsschrift 187[illegible]

philosophischen Systems seiner Lösung entgegengeführt werden soll. Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung oder Vorherbestimmung sind jedoch zwei Begriffe, die einander gegenseitig auszuschließen scheinen; und in der That laufen ihre Grenzen so ineinander, daß eine befriedigende Lösung des vorliegenden Problems sich nur von einer, auf genaue Fixirung beider Begriffe erstreckenden, Untersuchung erwarten läßt.

Zunächst aber wird der Begriff der göttlichen Vorsehung festzustellen und gegenüber den, wider ihn sich erhebenden, Thatsachen des Lebens zu rechtfertigen sein; wir werden vor Allem für das in der Welt vorhandene „Böse" eine Erklärung suchen müssen, mit welcher der durch dasselbe sosehr bedrohte Glaube an eine göttliche Vorsehung zusammen bestehen kann. Soll alles Existirende in Folge göttlicher Vorherbestimmung in's Dasein getreten sein, so wäre Gott als Urheber auch des in der Welt vorhandenen Bösen anzusehen; dagegen aber würde unsere anderweitig gewonnene Vorstellung vom Wesen Gottes, von seiner Weisheit, Güte u. s. w. Einspruch erheben. Unser Philosoph geht sogar noch weiter, er meint, wäre Gott in der That der Urheber des Bösen, so könnte er gar nicht der Urheber auch des Guten sein. Die Annahme, auf die dieser Schluß sich gründet, ist freilich schon von Saadia in seiner Polemik gegen die Anhänger des Dualismus, die sich derselben gleichfalls bedient hatten, zurückgewiesen worden. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß ein und dasselbe Subjekt niemals der Träger zweier einander entgegengesetzter Wirkungen sein könnte. Dem Menschen kann man nur deshalb, weil er ein zusammengesetztes Wesen ist, die Urheberschaft von Gutem und Bösem zuschreiben; im Grunde aber sind die Träger beider auch in ihm verschieden, denn als Subjekt des Guten ist die Vernunft, als das des Bösen das Begehrungsvermögen anzusehen. Gott aber als ein absolut einfaches Wesen kann nur entweder der

Urheber des Guten nnd nicht des Böſen, oder der des Böſen und nicht des Guten ſein [1]). Soll daher der Glaube an das Walten einer göttlichen Vorſehung nicht erſchüttert werden, ſo muß für den Urſprung des Böſen eine Erklärung gefunden werden, die mit dieſem Glauben nicht im Widerſpruch ſteht.

Die Begriffsbeſtimmung des Böſen, vermittelſt deren A. b. D. die hier vorliegende Schwierigkeit zu löſen unternimmt, iſt freilich auf Plato als auf ihren erſten Urheber zurückzuführen [2]). A. b. D. jedoch hat dieſelbe nicht mehr dem Plato zu entlehnen gebraucht, er konnte ſie bereits auf jedem der beiden von ihm benutzten Quellengebieten, ſowohl bei Saadia [3]), wie bei Alfarabi [4]) und Ibn-Sîna [5]) vorfinden. Danach iſt Gott allerdings der alleinige Urheber alles Guten, Realen und Poſitiven in der Welt; das Böſe aber iſt eben nichts Reales, es iſt ein Negatives, die Abweſenheit des Guten und Realen, und darum liegt es ſchon in ſeinem Begriff, keinen Urheber zu haben [6]). Die platoniſche Auffaſſung, nach der

---

[1]) Em. Nam. S. 94 Text, deutſche Ueberſ. S. 119. Saadia macht den Dualiſten gegenüber geltend, daß der Menſch, wenn er auch verſchiedene Kräfte in ſich vereinige, dennoch als ein einheitliches Subjekt zu betrachten ſei, da die verſchiedenen ſeeliſchen Thätigkeiten zuletzt doch in einem Geſammtbewußtſein zuſammenkämen, vgl. Emunoth I, S. 26. daſ. S. 34; daſ. VI. S. 96.

[2]) Nach Plato iſt nicht die Idee oder Gott, ſondern die Materie, alſo das Nichtſein, der Urſprung des Uebels. Arist. Metaph. I, 6 wird von Plato geſagt: *ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν*, vgl. Zeller Philoſ. d. Griech. II. 1. S. 602. Anmerk. 4.

[3]) Saadia, Emunoth I, S. 29.

[4]) Schmölders, Documenta philos. Arab. pag. 54.

[5]) Schahreſt. II, 273.

[6]) Auch in die neuere Philoſophie hat dieſe Begriffsbeſtimmung des Böſen Eingang gefunden, ſie bildet z. B. die Grundlage, auf welcher Descartes ſeine Theodicée aufbaut; ſo erklärt Descartes den Irrthum des Menſchen als eine Negation, inſofern wir der richtigen Erkenntniß entbehren, Meditat. IV. pag. 24, Princip. I, §. 35, 36, 37 (ed. Francf. a/M.

in den Ideen der Inbegriff alles Guten und Realen, in der Materie hingegen das Princip der negativen und defektiven Natur der Dinge liegen ſoll, tritt jedoch in der Darſtellung A. b. D.'s ganz beſonders deutlich hervor, indem Gott und die Materie einander als die beiden äußerſten Pole des Daſeins gegenüber geſtellt werden; Gott als das abſolute Sein iſt auch der Urgrund alles Entſtehens und Werdens, der ſelber unbewegte Urheber aller Bewegung, die Materie als das Nichtſein der Grund aller Unvollkommenheit, das immer nur paſſive und niemals zur Aktivität gelangende Subſtrat aller Bewegung[1]). Je nachdem die Dinge ſich mehr dem einen oder dem anderen dieſer beiden Pole nähern, nehmen ſie einen höheren oder niedrigeren Platz in der Stufenleiter der Schöpfung ein; ihr realer Gehalt wird deſto größer, je näher ſie der Idee kommen, denn dadurch gelangt in ihnen die Natur des Guten in höherem Maaße zum Ausdruck. Solche Mängel und Unvollkommenheiten hingegen, die man mit Recht als Uebel bezeichnen darf, ſind nur im Bereiche der materiellen Dinge anzutreffen[2]), und zwar dann, wenn irgendein materielles Hinderniß auf die Entwicklung dieſer Dinge hemmend einwirkt und ſie die ihnen beſtimmte

---

Auch Spinoza geht von dieſer Auffaſſung aus in den Sätzen: Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur. Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae et confusae involvunt (Eth II, prop. 33 und 34), vgl. meine Diſſertationsſchrift: De Cartesii Spinozaeque philosophiis et, quae inter eas intercedat, ratione Cap. VI.

[1]) Em. Ram. S. 93 Text: עד שיהיו למציאות שני קצוות, קצה לא יצוייר כמוהו בשלימותו ורחוקו והסתלק צד קדושתו מדרכי הסרון כולם, והוא מניע הדברים כולם מבלתי שיתנועע, וקצה לא יצוייר כמוהו בחסרון והרחקתו מצדדי השלמות כולם והוא מתנועע מן הדברים בסדור ואמצעיים, מכלי שיניע הוא דבר, וזהו אשר קראנוהו היולי; vgl. Alfarabi, Principia S. 23, Gebirol, Mekor Chajim II, 1: והוא שהצייר כחות הנמצאים זו למעלה מזו, ומקצתן מקיפות למקצתן ומקצתן נושאות למקצתן ויקיפו בהן שתי קצוות, האחת במעלה והאחת בשפלה וכו'.

[2]) Ibn-Sîna, Schahreſt. II, 274; Ueber die entſprechenden Anſichten des Ariſtoteles vgl. Zeller, Philoſ. d. Griech, II, 2 S. 326.

Vollkommenheit nicht erreichen läßt. Das Saatkorn, das, in einen fruchtbaren Boden geſenkt und von Wind und Wetter in ſeiner Entwicklung begünſtigt, zu herrlichem Wachsthum gedeihen würde, kann in einem harten und ſteinigen Boden nicht Wurzel faſſen und wird entweder vom Winde fortgetragen, oder von Vögeln verzehrt oder es geht allmälig in Verweſung über [1]). Als wirkliche Uebel können aber auch nur ſolche Mängel angeſehen werden, in Folge deren ein Ding nicht zu derjenigen Vollkommenheit gelangt, die ihm ſeiner Natur nach zukommen müßte [2]). So wäre es z. B. eine Thorheit, darin, daß Spanien keine Elephanten erzeuge, ein Uebel zu erblicken, denn es liegt eben gar nicht in der Natur des ſpaniſchen Landes, Elephanten zu erzeugen. Hält man aber an dieſem Grundſatze feſt, ſo hat man damit ſchon eine Menge angeblicher Uebel beſeitigt, für die man ſonſt glauben würde, die göttliche Vorſehung verantwortlich machen zu dürfen. Die Weisheit und Güte der göttlichen Vorſehung offenbart ſich gerade darin, daß einem jeden Geſchöpfe die ſeinem Weſen und ſeiner Organiſation angemeſſene Vollkommenheit zu Theil wird und daß ſo in den zahlloſen Abſtufungen der von Gott geſchaffenen Weſen jede, ſelbſt die geringſte Anlage zur Vollkommenheit auch zur Verwirklichung gelangt [3]). Wer aber für irgendein

[1]) Ibn-Sina, Schahreſt. II, 274: „Ein Beiſpiel für das Erſte iſt das Entſtehen vieler Wolken und ihre Anſammlung und die Beſchattung hoher Berge, was die Einwirkung der Sonne auf die Früchte für die vollkommene Ausbildung verhindert". Auch bei Maimonides, More III, 10 begegnen wir demſelben Gedanken, vgl. Roſin. Die Ethik des Maimonides S. 63 Anmerk. 4.

[2]) Ibn-Sina, Schahreſt. II, 273: „Und mit einem Worte, das Böſe dem Weſen nach iſt der Mangel, aber nicht jeder Mangel, ſondern ein Mangel, der in Folge von Eigenſchaften (?) des Dinges an den Vollkommenheiten ſtattfindet, welche für ſeine Art und Naturanlage feſtſtehend ſind" u. ſ. w.

[3]) Ibn-Sina, Schahreſt. II, S. 237: „Es denkt alſo die Ordnung

Naturweſen eine höhere als die ſeiner Daſeinsſtufe und ſeiner ganzen Organiſation erreichbare Vollkommenheit in Anſpruch nimmt, der will eigentlich, daß Weſen ſolcher Art überhaupt nicht exiſtiren und nur Organismen höherer Art hätten zur Exiſtenz gelangen ſollen [1]). Von einem ſolchen, gewiſſermaßen die Grenzen der natürlichen Schöpfung verrückenden, Standpunkt aus könnte man Gott mit gleichem Rechte daraus einen Vorwurf machen, daß er der Pflanze nicht die Vollkommenheit des Thieres, dem Thiere nicht die des Menſchen und jedem einzelnen Menſchen nicht die eines Moſes verliehen habe; und ſelbſt Moſes hätte ja noch eine höhere Stufe, die der oberſten Engel erreichen können. Dieſer Anſchauung gemäß hätten eine wirkliche Exiſtenzberechtigung nur die höchſtvollkommenen Weſen, und es hätte eigentlich die ganze Fülle der göttlichen Schöpfungskraft nur auf einige wenige Weſen ausſtrömen ſollen, die dann aber freilich an der Ueberfülle der ihnen zu Theil gewordenen Vollkommenheit zu Grunde gegangen wären.

Es giebt nur ein-e Art von Mängeln und Unvollkommenheiten, die man mit einem gewiſſen Anſchein von Berechtigung als der Weisheit und Güte der göttlichen Vorſehung widerſtreitend bezeichnen könnte, das iſt der bei einzelnen Individuen hervortretende Defekt an derjenigen Vollkommenheit, auf welche dieſelben ihrer Gattung und ganzen Natur nach gegründeten Anſpruch erheben könnten. So entſtammen z. B. die moraliſchen und intellektuellen Schäden der Menſchen ihrer überwiegenden

---

des Guten auf die in der Möglichkeit am Weiteſten bringende Weiſe, ſo daß von ihm das, was es denkt, als Ordnung und Gutes herabſtrömt auf die am Weiteſten bringende Weiſe, welche es als ein Herabſtrömen gemäß der vollkommenſten Führung zur Ordnung nach Maaßgabe der Möglichkeit denkt", vgl. Ariſtoteles bei Zeller, Philoſ. d. Griech. II, 2 S. 379.

[1]) Saadia Emunoth VI, 99 (ed. Leipz.): ונשיב שהוא השחזל, שהחייה הנפש לא נפש, והאדם לא אדם וגו' והוא אם כן בקש לבטלה בלשון כלחי לשון הפטול.

Mehrzahl nach einem Mangel an geiſtiger Begabung, indem dieſelbe bei beſtimmten Individuen hinter dem der Organiſation des Menſchen entſprechenden Durchſchnittsmaße zurückgeblieben iſt [1]). In ſolchen Fällen könnte es ſcheinen, als läge hier ein wirkliches Uebel vor, indem den betreffenden Individuen die ihrer natürlichen Organiſation angemeſſene Vollkommenheit von Gott vorenthalten worden ſei. In Wahrheit ſind jedoch ſelbſt dieſe Unvollkommenheiten keine Uebel, ſie erſcheinen vielmehr nur der beſchränkten Auffaſſung als ſolche, weil dieſelbe die einzelnen Dinge immer nur abgeſondert für ſich und nicht in ihrem Zuſammenhang mit dem großen Ganzen betrachtet. Von einem höheren Geſichtspunkte aus würden die den einzelnen Individuen und Dingen anhaftenden Unvollkommenheiten ſich vielleicht gar als Vollkommenheiten und Vorzüge, und zwar in Bezug auf's Ganze, erweiſen [2]). Das meinen auch unſere Alten, wenn ſie ſagen: „Die Welt braucht Gewürzhändler und braucht Gerber, wohl dem, deſſen Gewerbe der Gewürzhandel, wehe dem, deſſen Gewerbe die Gerberei iſt. Die Welt kann nicht ohne Männer, aber auch nicht ohne Frauen beſtehen, wohl dem, deſſen Kinder männlichen Geſchlechts, wehe dem, deſſen Kinder weiblichen Geſchlechtes ſind" [3]). Die Zweckmäßigkeit der

[1]) Em. Ram. S. 94 Text: והיה רוב הפחיתיות והחסרונות שרשם והתחלתם מחסרון השכל.

[2]) Em. Ram. S. 95 Text: כי האדם אשר הוא חלוש העיון, הנאות אצלו הוא כפי איש ואיש והוא אצל האל יתי כפי הכלל הנה כבר ראה שיש מינים חסרים, שעם היות שסובבים מעיקים מנעו המוג משלמותו, עם כל זה הם מועילים בכלל המציאות. Vgl. Maimonides, More VII, 12: וסכת זה הטעות כלה, היות זה הסכל וחביריו מן ההמון לא יבחנו המציאות רק באיש מבני אדם לא זולת זה וגו', ואלו בחן האדם המציאות וציירו וידע מיעוט חלקו ממנו התבאר לו האמת, ſowie überhaupt das ganze zwölfte Kapitel des dritten Buches, Munk, More III, 66—82.

[3]) Talm. bab. Peſſachim 65 b., Kidduſchin 82 b., Baba bathra 16 b. Synhedrin 100 b.; an der letztangeführten Stelle nur der zweite Theil des Satzes. A. b. D. citirt ferner in Betreff der unberechtigten Wünſche der Menſchen, die oft zu einer falſchen Beurtheilung der Dinge Veranlaſſung geben, wie wenn der Wanderer z. B. ohne Rückſicht auf die Bedürfniſſe

Schöpfung kann somit nur von dem richtig beurtheilt werden, der dabei die Rücksicht auf das Allgemeine niemals außer Acht läßt. Menschen von sehr hoher intellektueller Begabung und sittlichem Feingefühl pflegen gewöhnlich von zarter Organisation und schwachem Körperbau zu sein, so daß sie sich zur Verrichtung so grober und harter Arbeiten, wie sie der Acker- und Häuserbau erfordert, nicht eignen. Darum muß es zum Ausgleich wieder andere Menschen geben, deren Intelligenz zwar weniger entwickelt ist, die aber vermöge ihres robusten Körperbaues und ihrer kräftig organisirten Gliedmaaßen im Stande sind, Arbeiten auszuführen, die jene nicht vollbringen könnten, Menschen, die in Folge ihrer rauheren Gefühlsweise nicht anstehen, das Waffenhandwerk zu ihrem Beruf zu machen, nicht etwa nur zu ihrer eigenen oder des Vaterlandes Vertheidigung — denn das wäre ein Vorzug, der auch in sittlicher Beziehung alle Anerkennung verdienen würde [1]) — sondern einzig und allein um des verheißenen Soldes willen. Für den Bestand des Ganzen sind diese Individuen, obschon sie von der Vorsehung mit geringeren geistigen und sittlichen Vorzügen ausgestattet sind, mindestens ebenso unentbehrlich wie jene. Mit gleicher Vorsicht müssen wir auch bei der Beurtheilung der Erscheinungen in anderen Naturreichen zu Werke gehen. Es wäre z. B. eine Thorheit, den Wind oder das Feuer nur nach ihren verheerenden Wirkungen zu beurtheilen und sie demgemäß als Uebel zu bezeichnen, ohne die von ihnen ausgehenden wohlthätigen Wirkungen zu berücksichtigen, obschon jene von diesen unendlich überwogen werden [2]). So

---

des Landbaus sich schönes Wetter wünscht, das bekannte Gebet des Hohenpriesters, Talmud b. Joma 53 b, Taanith 24 b.

[1]) Em. Ram. S. 95 Text, deutsche Uebers. S. 121.

[2]) Ibn-Sina, Schahrest. II, 276. Nach Besprechung des obigen Beispiels vom Feuer schließt Ibn-Sina: „es wäre also nicht gut, daß die häufigeren, dauernden Vortheile wenigerer schädlicher Accidenzien wegen

ſind überhaupt wirkliche Uebel im Vergleich mit den unermeßlichen Vollkommenheiten nur in verſchwindend geringer Anzahl in der Welt vorhanden, und bei genauerer Betrachtung können wir immer ſelbſt an dieſen als wirkliche Uebel ſich herausſtellenden Erſcheinungen noch irgend ein Moment entdecken, das uns ihre Zweckmäßigkeit für das Ganze oder doch wenigſtens die Naturnothwendigkeit ihrer Exiſtenz erkennen läßt.

Dr. Guttmann.

(Fortſetzung folgt.)

Phariſäismus und Sadducäismus und ihre differirende Auslegung des ממחרת השבת [1])

von

Dr. S. Adler (New-York).

Der Meinungskampf über die Bedeutung dieſer Worte in Lev. 23, 11 hat ſeit der Tanaimepoche unter den Parteien, Exegeten und Hiſtorikern bis auf den heutigen Tag nicht aufgehört. Es erleidet meines Erachtens gar keinen Zweifel, daß die Omer-Vorſchrift, welche an betreffender Stelle einen ſelbſtſtändigen Geſetzesabſchnitt bildet, gar keinen Zuſammenhang mit dem Peßachfeſte hat und nur deshalb an letzteres angereiht

---

aufgehoben werden". Vgl. auch Levi ben Gerſon's Milchamoth Haſchem S. 171 (ed. Leipzig).

[1]) Wir haben dem Herrn Verf. gerne Raum gegeben, ſeine Hypotheſe über den fraglichen Punkt zu begründen, obgleich wir ſeine bibelkritiſche Beweisführung dafür als ein petitio principii betrachten. ישמעו רבים ותרפה הרעה.

wurde, weil nach der Omer-Zählung das Schabuothfeſt ſich richtet, welches das zweite in der Feſtordnung iſt. Der Sinn des Geſetzes iſt einfach genug: Wann immer die Gerſte reif iſt, ſolle am erſten Arbeitstag der Woche die Ernte officiell beginnen und durch die Omer-Schwingung vor Gott nebſt begleitendem Opfer gefeiert werden. Alle Künſte und Künſteleien, der größte Scharfſinn, den man aufgeboten hat, die Richtigkeit der phariſäiſchen Auslegung des מחרת השבת zu beweiſen, ſcheitern an der ſchlichten, geſunden Exegeſe. Die Frage denn, was die Peruſchim dazu veranlaßt habe, dem Bibelwort dieſen Zwang anzuthun, gerade an dieſer Stelle שבת in dem Sinne von Feiertag zu erklären, erſcheint immer noch eine dringende, bis jetzt ungelöſte. Ich glaube, daß die Erklärung dieſer ſeltſamen Erſcheinung keineswegs in der Exegeſe zu finden iſt, ſondern in einem ganz andern Punkte, der lange einen Streitpunkt bildete zwiſchen Zadukim und Peruſchim, und zwar in Bezug auf Zeiteintheilung, reſp. Monatsbeſtimmung. Die Bibel redet von Jahren und von Monaten, ohne daß ein Aufſchluß über die Zahl der Tage, die in dem Einen oder dem Anderen enthalten waren, gegeben iſt. Bloß aus der Beſchreibung der Sintfluth, Gen. 7, 11 und 24, verglichen mit 8, 3 und 4, wonach 5 Monate 150 Tage betrugen, läßt ſich ſchließen, daß, wenigſtens zur Zeit des Autors dieſer Sintflutherzählung, man jeden Monat zu 30 Tagen zählte. So bereits Nachmanides zu G. 8, 4 und manche Neueren nach ihm. Nun läßt ſich allerdings vermuthen, daß dieſe Art der Monatsbeſtimmung während der ganzen erſten Tempelperiode exiſtirt habe; man zählte zwölf Monate, jeden zu 30 Tagen, und ließ das Jahr mit dem Herbſt beginnen, — an welchem Tage, iſt nirgends angegeben, wahrſcheinlich aber am erſten Tag des Monats, — ohne ein Bedürfniß zu fühlen, oder ein Mittel zu kennen, die zwölf Monate mit dem Sonnen-Jahr in Ausgleichung zu bringen. Krochmal

(He-Chaluz I. S. 144) ſtellt freilich, in Uebereinſtimmung mit den blinden Nachbetern der talmudiſchen Worte, es als ausgemachte Thatſache hin, daß die Neumondsfeſtſtellung in der bibliſchen Zeit auf Grund der Beobachtung der Mondesſichel geſchehen ſei. Woher die Herren aber das wiſſen, iſt ein Räthſel. In der Bibel findet ſich keine Andeutung dafür; die Deutung des כוה ראה וקדש = החדש הזה לכם wird ſicherlich von keinem Wahrheitsliebenden anders als eine bloß ſpätere Anlehnung betrachtet werden. Der Umſtand aber allein ſchon, daß während der ganzen bibliſchen Periode keine Centralbehörde exiſtirte, wie ſpäter das Synhedrin, welche die Neumondserſcheinung conſtatiren und promulgiren konnte, und die Confuſion, die entſtehen mußte, wenn ein Theil des Volkes die neue Mondſichel am 30. Tag, ein anderer Theil aber ſie erſt am 31. wahrnahm, und jeder Theil nach ſeiner Wahrnehmung den Monat begann, ſpricht mit Entſchiedenheit gegen eine ſolche Annahme [1]). In voller Uebereinſtimmung hiermit zeigt ſich Deut. C. 16, welches Peßach und Sukkoth nicht an den erſten und den ſiebenten Monat, ſondern an Frühling und Herbſt knüpft, weil eben zwölf Monate zu je 30 Tagen mit dem Sonnenjahre ſich nicht ausgleichen, und der erſte und der ſiebente Monat nicht immer, vielmehr nur ſelten mit Frühling reſp. Herbſt zuſammentreffen. Die Stellen 1. Könige 6, 1 und 38, wo זיו und בול als der 2. und 8. Monat bezeichnet ſind, ebenſo 8, 2, wo תנ im ſiebenten Monat erſcheint, werden wohl nicht ernſtlich hiergegen angeführt werden können, da alle die Bezeichnungen הוא החדש השבי ꝛc. ꝛc. für das kritiſche Auge auf den erſten Blick als ſpätere Zuſätze ſich erweiſen. (S. Geiger: Urſchrift S. 70 Ende.) Ebenſo wenig kann בחדש אשר בוא מלכי (1. Könige 12, 33) etwas dagegen

[1]) Auch Saadia Gaon (bei J. Iſraëli) und R. Chananel in den weiter unten anzuführenden Stellen nehmen Beide an, daß man in bibliſcher Zeit den Neumond nicht nach deſſen Sichtbarwerden beſtimmt habe.

beweisen, da dieser ganze Vers überflüssig ist und sich somit als späterer Zusatz zu erkennen giebt. Vielleicht gar deutet das כת אשר ביהודה in V. 32 darauf hin, daß man damals auch in Jerusalem das Fest im 8. Monat gefeiert habe, und wäre vielmehr eine Stütze für unsere Ansicht. Erst im babylonischen Exil, scheint es, hat man von den Babyloniern gelernt, die 12 Monate von je 30 Tagen mit dem Sonnenjahr in Einklang zu bringen, wie dies aus Jecheskel 45, 21 und 25 hervorgeht. Auf welche Weise dies geschah, darüber fehlt jeder Anhalt. Wahrscheinlich ist, daß man entweder die fehlenden 5 Tage durch fünf Monate zu je 31 Tagen, oder dadurch ersetzte, daß man am Ende der 12 Monate 5 Tage hinzufügte, die weder zu dem verflossenen, noch zu dem beginnenden Monat zählten. Sicher ist, daß bei den Rückkehrenden aus dem Exil die Uebereinstimmung der zwölf Monate mit dem Sonnenjahr bereits eine vollendete Thatsache war, da in Lev. 23, welches nach den neuern Forschungen am Ende des Exils sein Entstehen fand, und dem entsprechend auch in Exod. 12 und Num. 5, Peßach schon an den ersten und Sukkoth an den siebenten Monat geknüpft wird. Dagegen freilich scheint 2. Chron. 30 zu sprechen, wonach König Chiskijahu die Peßachfeier im 2. Monat veranstaltet שלא ככתוב. Allein der Chronist kann Nichts für die Verhältnisse zur Zeit Chiskijahu's beweisen, da er, der letzte der biblischen Autoren, bereits das Buch Leviticus vor sich hatte, worauf sich sein שלא ככתוב bezieht, und dem gemäß er sich die Dinge zurechtlegt. Im Gegentheil scheint mir in dieser vom Chronisten berichteten Thatsache ein Beleg für meine Ansicht angedeutet zu sein. Der Chronist hatte wohl eine richtige Tradition, daß Chiskijahu ein Peßach im zweiten Monat veranstaltete, ohne daß ein Warum dafür traditionell gegeben war. Die wirkliche Ursache läßt sich nach Vorstehendem leicht denken, weil nämlich damals אביב erst im zweiten Monat eintrat. Der

Chroniſt aber, der das nicht mit ſeinem Buch Leviticus in Einklang fand, legt ſich die Erklärung in ſeiner Weiſe zurecht, daß Prieſter und Volk im erſten Monat nicht rein waren. Daß wir die talmudiſche Interpretation von Chiskijahu's Verfahren, er habe nicht Peßach im 2. Monat gefeiert, ſondern bloß Niſſan zum Schaltmonat gemacht, als kritiſch unzuläßlich erachten, bedarf hoffentlich keiner nähern Begründung.

Dieſer Brauch nun, das Jahr zu 12 Monaten, und zwar 7 zu je 30 und 5 zu je 31, oder alle 12 zu je 30 Tagen zu zählen und 5 Tage am Ende der 12 Monate einzuſchalten, dauerte noch lange Zeit während der zweiten Tempelperiode fort. Noch in den Büchern Eſra und Nehemia handelnd von einer Zeit, wo wenigſtens für die Juden Paläſtina's eine Art Centralbehörde vorhanden war, findet ſich keine Spur von Verkündigung und Feſtſetzung des Neumonds. Mit Antigonos aus Socho und ſeinen Genoſſen hat die Sache eine Wendung genommen. Es wird uns aus guter Autorität, nämlich von Iſaac Iſraëli (Jeſod Olam 4, 6) im Namen des R. Saadia Gaon berichtet, Antigonos in Uebereinſtimmung mit ſeinem Beth-din habe die Beſtimmung des Monatsanfangs nach dem Sichtbarwerden der Mondſichel zuerſt eingeführt. Eine Conſequenz dieſer neuen Einführung, wodurch die Summe von zwölf Monaten noch um ein Bedeutendes hinter dem Sonnenjahr zurückblieb, und um ſie mit demſelben in Einklang zu bringen, war nun, daß von Zeit zu Zeit ein zweites Adar als dreizehnter Monat eingeſchaltet wurde. Saadia in der angeführten Stelle ſagt, Antigonos habe dieſe Neuerung in Betreff des Monatsanfangs angeordnet, um die Anſicht der Zadukim und Boethuſim zu zerſtören, welche über das Zeitmaß des Monats mit den Peruſchim im Streit waren. Was der Streit war, und wie durch die neue Anordnung des Antigonos die Anſicht der Zadukim zerſtört werden ſollte, geht aus ſeinen knappen

Worten nicht hervor. Ich vermuthe, daß es ſich hier um Ibbûr handelte, daß nämlich zur Zeit, oder vielleicht ſchon vor Antigonos, die phariſäiſchen Häupter, immer noch die Monate zu je dreißig Tagen zählend, anſtatt die zur Ausgleichung mit dem Sonnenjahr fehlenden Tage auf die eine oder die andere oben angegebene Weiſe zu erſetzen, es vorgezogen, etwa alle ſechs Jahre einen ganzen Monat einzuſchalten. Ein Jahr aus 13 Monaten zu haben, das war eine große Neuerung, wovon die Bibel nichts weiß. Denn, daß die Deutung des כציב אחד in 1. Könige 4, 19 auf einen Schaltmonat (Synh. 12a.) keinen exegetiſchen Werth hat, iſt klar und übrigens durch 1. Chron. 1, 27 widerlegt, ebenſo wie die talmudiſche Deutung des חדש השני der Chronik, Chiskijahu habe einen Niſſan zum Schaltmonat gemacht (Peſſachim 56a.), dem Wortſinn nicht entſpricht. Es iſt begreiflich, daß es die Zadukim an ihrem Widerſpruch nicht fehlen ließen und heftig dagegen ſtritten. Da fand ſich, ſo zu ſagen, ein neutraler Boden, worüber die Bibel gar keine Andeutung giebt, die genaue Fixirung der Monate. Antigonos ergriff dieſes Moment, verordnete, daß die Monate wirkliche Mondmonate ſein ſollen, d. h. der Monat mit dem Erſcheinen der neuen Mondſichel zu beginnen habe. Dies entſpricht dem Worte חדש und konnte dem Volke nur plauſibel erſcheinen. Nun aber war die Lücke zwiſchen 12 Monaten und dem Sonnenjahre ſo weit, daß ſie füglich nicht beſſer, als durch einen jeweiligen Schaltmonat ausgefüllt werden konnte. So verſtehe ich Saadia's Worte, daß Antigonos' neue Neumondsbeſtimmung eine Maßregel gegen die Zadukim war, nämlich um dem Inſtitut des Ibbûr Halt im Volke zu geben. Geiger freilich (Urſchrift S. 106) nimmt es mit dieſem Berichte Saadia's gar leicht, legt nicht das geringſte Gewicht darauf, bemerkend: „Daß Saadia ſich die geſchichtlichen Thatſachen zurechtgelegt, wie er ſie zur Begründung ſeiner Anſichten . . . für nothwendig hielt . . . iſt

hinlänglich bekannt". Mir, und ich glaube, jedem Unbefangenen, iſt es nicht möglich zu glauben, daß Saadia ſolch einen dürren Bericht von Thatſachen ſoll erfunden haben. Er hat ihn wohl in Schriften (?) ſeiner Zeit vorgefunden. Einen Beleg für Saadia's Angabe finde ich ſogar in dem abenteuerlichen Bericht der Aboth des R. Nathan (Cap. 5) über die Entſtehung der Zadukimſecte. Daß dieſer ſo genannte Bericht eine gehaltloſe Fiction iſt, bedarf keiner Erörterung. Aus Antigonos Worten konnte nimmer eine Verleugnung der Unſterblichkeitslehre geſchloſſen werden, und ſelbſt das zugegeben, die Differenz zwiſchen Zadukim und Peruſchim in Bezug auf מכחדת השבח und ſo viele andere geſetzliche Dinge wären damit nicht im Entfernteſten erklärt. Wie kam alſo R. Nathan auf dieſen ſonderbaren Gedanken? Saadia giebt uns den Schlüſſel zur Löſung dieſes Räthſels. Auch R. Nathan hatte die Tradition, daß zur Zeit des Antigonos und durch ſein Vorgehen der Streit der Zadukim heftig entbrannte, ohne über das Wie und Warum etwas erfahren zu haben. Da ſuchte und forſchte er nach irgend einer Ueberlieferung von Antigonos, woraus möglicher Weiſe ein Grund zum Widerſpruch Seitens der Zadukim zu erſchließen ſei, fand aber im ganzen Talmud kein einziges Wort von Antigonos, außer ſeinem Wahlſpruch in Aboth; ſo mußte denn dieſer Spruch die Veranlaſſung dazu hergeben, und es war ihm dieſe Herleitung der zadukiſchen Secte um ſo bequemer, als dieſe in der That die Auferſtehung leugnete.

(Fortſetzung folgt.)

Abhandlungen.

Der Wechsel von ע und ס im Hebräischen.

Es ist bekannt, daß im Samaritanischen und Phönicischen Alphabet die Figur des Buchstabens Aïn einen Kreis oder runden Augenapfel bildet (o) und also der Bedeutung des Wortes עין entspricht, und ebenso bildet die Figur Samech eine Art Krücke oder gestütztes Gebäude, ebenfalls dem Wortlaut סמך entsprechend. Der jerusalemische Talmud weist auf die anders-gestaltete Figur des ע hin (Megilla I. p. 71 a.): כאן דאמר לרעץ נרתנה תורה עין (שכלותה) מעשה נסים. כאן דאמר אשורי נרתנה תורה סמך מעשה נסים. Sonderbar genug ist es, daß in der hebräischen Quadrat-schrift diese beiden Buchstaben entgegengesetzte und dem Wortlaute widersprechende Zeichen angenommen haben. Es ist nur so denkbar, daß die runde Figur des Aïn sich oben immer mehr geöffnet hat; es entstanden zwei getrennte Linien, die oben auseinandergingen, und nach unten hat allmälig eine Zusammenpressung, Verlänge-rung und Zuspitzung des Halbkreises stattgefunden. Schwieriger ist es, sich auszumalen, wie aus der Krückenfigur des Samech eine Kreisform entstehen konnte[1]). Wie auch die Uebergänge sich

[1]) Im Palmyrenischen, das der hebräischen Quadratschrift sehr ähnlich ist, hat das ע bereits dieselbe Figur, das ס dagen ist nach links geöffnet. Es hat Aehnlichkeit mit dem ב der hebräischen Quadratschrift.

vollzogen haben mögen, so viel läßt sich denken, daß ehe diese beiden Buchstaben ihre entgegengesetzten Figur-Rollen vertauscht haben, ehe die kantige und steife Figur des Samech sich gerundet und das Aïn dagegen seine gefällige Rundung ganz eingebüßt hat, müssen sie zum Verwechseln ähnlich gewesen sein. Daraus ist die Erscheinung erklärlich, daß in manchen Wörtern ע statt ס steht und in wieder anderen umgekehrt. Wenn die Beispiele auch nicht zahlreich sind, so verdient diese Anomalie doch beachtet zu werden, weil sie den Schlüssel zur Enträthselung dunkler Bibelstellen bietet.

I. ע statt ס.

1) Jesaia 41, 24: הן אתם מאין ופעלכם מאפע ist nicht zu verkennen, daß מאפע statt מאפס steht. Gesenius bemerkt bei diesem Worte im Thesaurus: Etenim dictum esse pro אפס ex permutatione litterarem ע et ס non admodum probabile est. Die Analogien, die er zur Erklärung dieser seltsamen Erscheinung heranzieht, beruhen auf Verkennung der Spracherscheinung.

2) Samuel II, 1, 24: המלבשכם שני עם עדנים. Das Wort עדנים wissen weder die Ausleger, noch die Lexicographen zu erklären; es kann im Zusammenhange weder *κόσμος*, „Schmuck" bedeuten, da gleich darauf עדי והב vorkommt, noch deliciae, weil „Wonnigliches" niemals Schönheit bedeuten kann. Es steht aber entschieden statt סדנים oder סדינים, *σινδῶνες*, feine indische Linnen.

3) Psalm 62, 10: במאזנים לעלות המה מהבל יחד. Auf die Wage „hoch hinaufzulegen" ist gewiß eine geschmacklose Redewendung. Bedenke man aber, daß סלא und auch סלה „abwägen" bedeutet: המסלאים בפו (Klagel. 4, 2): לא תסלה zweimal (Hiob 28, 16. 19). Folglich kann במאזנים לעלות stehen für לסלות zum „Abwägen auf der Wage", „wären sie abzuwägen".

4) Ps. 90, 10: כי גז חיש ונעפה ist ein sehr dunkler Passus, aber die Dunkelheit vermindert sich, wenn man ונסופה liest, von סוף „enden, aufhören".

II. ס statt ע.

1) Ps. 104, 8: יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם. Unmöglich kann man von den Gewässern sagen, daß für sie ein Ort fest begründet sei (יסד), wohl aber kann man von ihnen sagen יעדת להם, „die du ihnen bestimmt hast". Also יסד statt יעד.

2) Jesaia 23, 13: אשור יסדה לציים wäre auch viel correcter יעדה.

3) Exodus 9, 17: עוד מסתולל בעמי. Ausleger und Lexicographen sind in Verzweiflung, dieses Wort aus der Wurzel סלל zu erklären. Die alten Versionen haben lediglich irgend einen in den Zusammenhang passenden Sinn errathen. Setzt man dafür מתעולל oder מתעלל, so wird Licht. התעלל bedeutet: „spielen, scherzen, geringschätzen, spotten". עוד מתעולל בעמי, „du schätzest noch immer mein Volk gering". Das giebt dem Satze den rechten Sinn.

4) Psalm 72, 16: יהי פסת בר בארץ ist wieder ein solches Wort, welches zu den wunderlichsten etymologischen Einfällen angereizt hat. Meistens wird es von פשה abgeleitet, für welches glücklicher Weise das Targum פסין hat. Zwar bedeutet diese Wurzel „zunehmen", „sich ausbreiten" was sich doch lange nicht mit dem Begriffe „Fülle, abundantia" deckt, der doch in diesem Satze erforderlich ist. Noch abgeschmackter ist die Ableitung von פס יד „Handvoll", was schon Ibn-G'anach als abgeschmackt zurückgewiesen hat. Andere haben das Wort mit אפס in Verbindung, „die Grenze des Getreides soll auf der Spitze des Berges stehen!" Zu verwundern ist nur, daß man nicht auf die Ableitung von כתת פסים gekommen ist! — Unzweifelhaft ist es, daß der Sinn „Fülle, Menge" ausdrücken will, wie denn auch Peschito richtig סגיא hat, die griechische Uebersetzung dagegen hat seltsamer Weise dafür *στήριγμα* und eben so das Targum סעד. Man kann daher nur auf den einzig richtigen Sinn kommen, wenn man שפעת liest, das „Menge", sogar „große Menge" bedeutet. Das ש ist

ausgefallen und das ע ist bei der Verwechselung der beiden Buchstaben-Zeichen als ס angesehen worden.

5) Jesaia 59, 19: כי יבא כנהר צר רוח ה' נוססה בו ist das Wort נוססה bisher räthselhaft geblieben oder per fas et nefas erklärt worden. Man könnte es aber in נועצה umwandeln. Dagegen spräche nur, daß das Verbum יע nicht in der intensiven Form vorkommt. Auch כמסס נסס (das. 10, 18) könnte durch Zurückführung der graphischen Verwechselung von ע und ס seine unnahbare Räthselhaftigkeit verlieren.

Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo.

Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie und der Philosophie der Araber.

(Fortsetzung und Schluß.)

Auch im Bereich des menschlichen Willens giebt es gewisse, durch die leibliche Organisation des Menschen bedingte, und daher gewissermaßen mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit erfolgende Wirkungen. Wie die intellektuelle, so ist auch die moralische Geartung des Menschen wesentlich beeinflußt durch die natürlichen Bedingungen, die bei seiner Zeugung mitgewirkt, so z. B. durch die Beschaffenheit des männlichen Sperma und der weiblichen Geschlechtsorgane. Eine zu hohe oder zu niedrige Temperatur in den bei der Zeugung wirksamen natürlichen

Faktoren übt unfehlbar auf die Geiſtes- und Willensrichtung des aus dieſem Zeugungsproceß hervorgehenden Individuums einen nachtheiligen Einfluß aus; in dem einen Falle wird dasſelbe zu aufbrauſendem Ungeſtüm, zu wildem und unbedachtem Jähzorn neigen, in dem anderen werden geiſtiger Stumpfſinn und brutale Sinnlichkeit ſich als hervorſtechende Charaktereigenthümlichkeiten geltend machen. Die Frage, warum Gott die Entſtehung ſolcher menſchlichen Ungethüme zulaſſe, wäre jedoch ebenſowenig berechtigt wie die, warum er Hunde und Bären entſtehen laſſe. Die göttliche Schöpfung wollte eben jede erdenkliche Möglichkeit der Exiſtenz zur Wirklichkeit bringen, und zwiſchen den beiden äußerſten Polen des Seins, zwiſchen der höchſten Vollkommenheit und der äußerſten Unvollkommenheit, ſollte keine der denkbaren Mittelſtufen aus der Schöpfung ausgeſchloſſen ſein [1]).

Dieſe letzte Ausführung bildet den Uebergang zur eigentlichen Erörterung des Problems der menſchlichen Willensfreiheit. Iſt auch, fährt unſer Philoſoph fort, die Willensrichtung des Menſchen im Allgemeinen durch den ſpecifiſchen Charakter beſtimmt, den das Individuum gewiſſermaßen als ſein natürliches Erbe in's Daſein mitbringt, ſo iſt damit doch keineswegs die Möglichkeit aufgehoben, daß der Menſch den natürlichen Antrieben Widerſtand leiſte und ſich aus eigner Wahl für diejenige Lebensrichtung entſcheide, die Gott den, ihrer überwiegenden Mehrzahl nach mit ſittlichen Gebrechen behafteten, Menſchen vermittelſt beſonders lauterer und ſittenreiner Charaktere als ſeinen Willen empfohlen hat. Die Verordnung der göttlichen Gebote ſetzt ja unbedingt ſchon die menſchliche Willensfreiheit voraus, denn die Verord-

---

[1]) Alfarabi, Principia S. 22: הנרז הסבה הראשונרז, אשר מציאותו בעצמו, אמנם לא ישפע במציאורז מה שאי אפשר שלא ימצא לבר, אבל ישפע במציאות מה שאפשר שלא ימצא, עד שלא דבר מדרכי המציאות שלא נתנו.

nung wäre ſinnlos, wenn die Befolgung der Gebote dem Menſchen nicht möglich wäre,. ſie wäre überflüſſig, wenn die Beobachtung derſelben mit Naturnothwendigkeit erfolgen müßte, etwa wie das Einathmen der kalten und das Ausathmen der warmen Luft [1]). Der menſchlichen Willensfreiheit als dem *ſubjektiven* Moment entſpricht als *objektives Korrelat* der *Begriff der Möglichkeit*. Die Zuläſſigkeit dieſes Begriffes iſt allerdings angefochten worden, man hat gegen denſelben nämlich den Einwand erhoben, daß die göttliche Allwiſſenheit durch ihn eine Beſchränkung erfahre; dieſer Einwand beruht jedoch auf einer Namens- oder Begriffsverwechſlung. Der gewöhnliche Sprachgebrauch freilich bezeichnet auch dasjenige als *möglich*, deſſen Unentſchiedenheit nicht in ſeinem Weſen an ſich begründet iſt, ſondern nur uns als ſolche erſcheint in Folge unſerer mangelhaften Kenntniß von ſeinem Weſen. In dieſem Falle iſt die Möglichkeit allerdings nur die Folge unſerer beſchränkten Einſicht, eine tiefer in das Weſen der Sache eindringende Erkenntniß hingegen würde dieſen Schein der Möglichkeit beſeitigen. Jemand, der ſich in Spanien aufhält, kann z. B. darüber in Ungewißheit ſein, ob in dieſem beſtimmten Augenblicke der König von Babylon noch lebe oder bereits geſtorben ſei, er wird demgemäß Beides für *möglich* halten. In Wahrheit aber beſteht hier gar keine Möglichkeit, ſondern in dieſem wie in jedem Augenblicke iſt die Sache entſchieden und entweder die eine oder die andere Vorausſetzung mit völliger Beſtimmtheit eingetroffen. Ebenſo wird der der Aſtronomie Unkundige das Stattfinden einer Mondfinſterniß in einem beſtimmten Monat für *möglich* erklären, während der Aſtronom darüber völlige

---

[1]) Wir unterlaſſen es hier Parallelſtellen aus anderen Philoſophen anzuführen, da eine ſo naheliegende Beweisführung ſelbſtverſtändlich ſich überall nachweiſen läßt.

Gewißheit hat. Diese Art von Möglichkeit schließt unsere Vorstellung von der Allwissenheit Gottes freilich aus; dahingegen steht dieser Begriff in seiner strengen und eigentlichen Bedeutung mit der Allwissenheit Gottes durchaus nicht im Widerspruch. Es ist sehr wohl denkbar, daß Gott die Schöpfung von Urbeginn an so eingerichtet habe, daß für gewisse Fälle die Natur des Möglichen, d. i. des wirklichen Unentschiedenseins nach beiden Seiten hin, nicht ausgeschlossen sei. Man tritt der Allwissenheit Gottes keineswegs zu nahe, wenn man behauptet, Gott selber habe den Ausgang gewisser Handlungen auch für sein eigenes Wissen unentschieden gelassen, um dadurch der menschlichen Willensfreiheit Gelegenheit zur Selbstbethätigung zu geben. Umgekehrt aber würde die Annahme, Gott habe Alles vorausbestimmt und Nichts der freien Entschließung des Menschen überlassen, jeden Trieb zur Selbstthätigkeit in uns unterdrücken und die Unterlassung auch der für die Erhaltung des Lebens nothwendigsten Verrichtungen zur Folge haben [1]). Aber auch auf das sittliche und religiöse Verhalten der Menschen würde diese Ansicht den nachtheiligsten Einfluß ausüben, indem dadurch der Glaube erzeugt würde, die Glückseligkeit des Einen wie die Verdammniß des Anderen sei durch göttliche Vorherbestimmung einmal unwiderruflich entschieden und daher eine Einwirkung des Menschen auf sein Schicksal nicht möglich [2]). A. b. D. hat bei dieser Darlegung wohl den strikten Determinismus im Sinn, wie er bekanntlich in einigen der

---

[1]) Em. Ram. S. 96 Text: כי האדם לשוא יחרוש ויכנה הבנינים, ויטע הנטיעות, ויכניע הבהמות, ויאריך הרמחים ויבחר השלחים להלחם, וכפר נגזר מה שיהיה ממנו, vgl. Maimonides, Einleitung zum Tractat Aboth (שמנה פרקים) Cap. VIII.: והיו כמלות ג״כ ההכנות כולם עד סופם מכנות בחים וכנוס המטון ולברוח בעת הפחד ולזולתם מן הדומה להם, כי אשר נגזר שיהיה אי אפשר מבלתי היותן.

[2]) Vgl. Maimonides Einleit. z. Aboth. Cap. VIII.

älteren arabiſchen Philoſophenſchulen gelehrt wurde und in der That zu ähnlichen Konſequenzen geführt zu haben ſcheint [1]). Von jüdiſchen Schriftſtellern hätten zwar einige Gaonen dieſe Frage berührt und ſich im Einklang mit der Anſicht unſerer alten Lehrer für die menſchliche Willensfreiheit entſchieden, allein eine tiefere Erörterung dieſes Problems ſei nicht einmal in Saadia's religionsphiloſophiſchem Werke zu finden [2]). Wir können jedoch unſerem Philoſophen kaum die Berechtigung zu einem ſo abfälligen Urtheil über die Leiſtungen ſeiner Vorgänger zugeſtehen, da gerade in dieſem Punkte ſeine eigenen Ausführungen uns völlig unbefriedigt laſſen. A. b. D. hat nicht einmal den Verſuch gemacht, den Widerſpruch zwiſchen göttlicher Vorherbeſtimmnng und menſchlicher Willensfreiheit einer Löſung entgegenzuführen, er iſt unter allen jüdiſchen Religionsphiloſophen wohl der einzige, der, um die menſchliche Willensfreiheit zu retten, ſich nicht geſcheut hat, eine Beſchränkung der göttlichen Allwiſſenheit anzunehmen, denn in der Aufrechterhaltung des Begriffs der Möglichkeit auch für das Wiſſen Gottes liegt doch nun einmal eine ſolche Beſchränkung trotz des Widerſpruchs, den A. b. D. dagegen erhebt. Wenn derſelbe aber unter den „Gaonen" und „Weiſen unſeres Volkes" deren er an dieſer Stelle Erwähnung thut, auch ſeine beiden älteren Zeitgenoſſen, Jehuda Halewi und Bachja ibn Pakuda, ſollte gemeint haben [3]), ſo würden

---

[1]) Vgl. Ibn-Sina, Schahreſt. II, 276. Die Abhandlung über die göttliche Vorſehung ſchließt mit den Worten: „Aber es wird geſagt, du haſt dieſe für das Paradies geſchaffen, darum habe ich mich nicht zu kümmern, und dieſe haſt du für die Hölle geſchaffen, darum habe ich mich nicht zu kümmern und Alles gelangt dahin, wofür es geſchaffen war".

[2]) Em. Ram. S. 98 Text: ודע שעל דעת הבחידה היו קדמונינו, האומרים הכל בידי שמים חוץ מיראת השמים, ונמשכו להם מחכמי הגאונים, הביאו דבריהם כפשטם, לא יפרשו אותם, אבל האמינו אמתתם. וכאשר תעיין בדברי רבינו סעדיה ז"ל בספר האמונות והסברות ודברי זולתו מחכמי האומות תמצאהו כן.

[3]) Vgl. jedoch Einleitung Monatsſchrift 1877. S. 474.

wir ſein Urtheil nur umſo auffallender finden. Was Jehuda Halewi betrifft, ſo iſt derſelbe in ſeiner Erörterung der Willensfreiheit allerdings kaum über Saadia hinausgegangen; er ſucht gleich dieſem die Löſung dieſes Problems darin, daß er behauptet, die Möglichkeit der Dinge werde durch das Wiſſen Gottes von ihnen keineswegs aufgehoben. Würde das Wiſſen Gottes, ſo argumentirt er mit Saadia, unmittelbar das Werden und Sein der Dinge zur Folge haben, dann müßte ja die Schöpfung, der Ewigkeit des göttlichen Wiſſens entſprechend, gleichfalls von Ewigkeit her beſtehen, und es wäre unbegreiflich, daß noch immer, wie es doch thatſächlich der Fall iſt, neue Dinge entſtehen können [1]). Durch Bachja ibn Pakuda hingegen hätte A. b. D. auf die ſpäter von Maimonides weiter ausgeführte Löſung dieſes Problems hingewieſen werden müſſen [2]), die alle haarſpaltenden Diſtinktionen dadurch überflüſſig macht, daß ſie auf der einen Seite die menſchliche Willensfreiheit als eine durch unmittelbare Empfindung ſich aufdrängende Thatſache acceptirt, auf der anderen Seite aber gegenüber der Einrede, die Annahme der menſchlichen Willensfreiheit beſchränke die göttliche Allwiſſenheit, auf den, dem menſchlichen Erkenntnißvermögen unfaßbaren, transſcendenten Charakter der göttlichen Attribute im Allgemeinen und der Allwiſſenheit in's Beſondere hinweiſt [3]).

---

[1]) Koſari V, 20. Vgl. Emunoth IV, S. 79. Auf die Abhängigkeit Jehuda Halewi's von Saadia macht ſchon Albo (Ikkarim V, 1) aufmerkſam, der ſelber Saadia bekämpft und ſich in dieſer Frage dem Maimonides anſchließt.

[2]) Bachja, Herzenspflichten III, 8: והדעת הואת קרובה אלי דרך ההצלה מכל אשר קדם זכרו, כי מן האמת והנכונה, שנודה בסכלותינו בדבר הזה מהכמת הבורא יתי מפני חלישת דעתינו ומעוט הכרתינו וגו׳. Am Schluſſe ſeiner Auseinanderſetzung über die Willensfreiheit: ומי שהוא בסכלות אשר ספרנו בדבר שהוא בין ידיו תדיר, אין מן התימה, שלא ידע מהלכי הגוזר והצדק ממשפטי הבורא יתעלה אשר הם נעלמים ונעלמים מסה שזכרנו עד אין קץ.

[3]) Maimonides, More III, 20. 21, Einleit. zu Aboth Cap. VIII. Daß

Die weiteren Ausführungen A. b. D.'s bieten zwar kaum irgendein beachtenswerthes Moment zur Löſung des in Rede ſtehenden Problems, ſind aber doch von geſchichtlichem Intereſſe. Zunächſt unterſcheidet A. b. D. vier verſchiedene Wirkungsweiſen, die Gott der Schöpfung eingepflanzt habe. Die erſte geht unmittelbar vom göttlichen Willen aus, die durch ſie hervorgerufenen Wirkungen tragen daher ſelbſtverſtändlich auch den Charakter unbedingter Nothwendigkeit an ſich. Die zweite, nicht mehr unmittelbar von Gott ausgehende, Wirkungsweiſe bringt die ſogenannten natürlichen Wirkungen hervor. Dieſe Wirkungen entſpringen der von Gott beſtimmten Natur der Dinge und vollziehen ſich daher zwar gleichfalls mit geſetzlicher Nothwendigkeit, dennoch aber ſteht der Menſch ihnen nicht mehr ganz machtlos gegenüber, da er im Stande iſt, ſich den Geſetzen der Natur je nach ſeiner Kenntniß derſelben, anzubequemen und ſo aus ihren Wirkungen ſogar Vortheil zu ziehen, wie er andererſeits auch die ſchädlichen Einwirkungen der Dinge theilweiſe wenigſtens ſeiner Unkenntniß der Naturgeſetze zuzuſchreiben hat. Das iſt auch der Sinn des talmudiſchen Ausſpruchs: Alles kommt von Gottes Hand außer der Einwirkung von Kälte und Hitze [1]). Die dritte Art von Wirkungen ſind die zufälligen Wirkungen, das ſind ſolche Wirkungen, die nicht mit unbedingter Nothwendigkeit eintreten müſſen, ſo daß ſich der Menſch ihnen bis zu einem gewiſſen Punkte entziehen kann. Dieſe zufällige und durch das Verhalten des Menſchen abzuwendenden Wirkungen hat z. B. die Schrift im Auge, wenn ſie gebietet, daß der Zaghafte, der Jüngſtver-

---

Maimonides die Darſtellung Bachja's vor ſich gehabt, dafür ſprechen auch noch andere, gerade dieſer Partie angehörende Entlehnungen, vgl. Einleit. Monatsſchrift 1877. S. 471. Anmerk. 1.

[1]) Im Hinblick auf Spr. Salom. 22, 5. Ketuboth 30 b, Baba bathra 144 b. und a. m. a. O.

mählte u. A. ſich der Theilnahme am Kriege enthalten ſollten, daß das Dach eines neuerbauten Hauſes zur Verhütung von Unglücksfällen mit einem Geländer umgeben werden ſolle [1]). Endlich aber giebt es noch eine vierte Art von Wirkungen, die dem freien Willen des Menſchen entſpringen, das ſind diejenigen Entſchließungen, die, wie bereits bemerkt, vor getroffener Entſcheidung ſelbſt dem Wiſſen Gottes nicht bekannt ſind [2]). Wenn Gott die Frage David's, ob die Einwohner von Keïla ihn wohl dem Saul ausliefern würden, bejaht und David daraufhin die Stadt verläßt und ſich ſo der Gefangennahme entzieht (1. Sam. 23, 11 u. 12), ſo kann dem göttlichen Beſcheide doch kein anderer Sinn beigelgt werden als der: es ſei möglich, daß die Einwohner von Keïla ihn ausliefern würden (wenn er nämlich in der Stadt bliebe) und darum ſei für ihn Vorſicht geboten. Die drei erſten der hier aufgezählten Wirkungsweiſen könnte man auch in den Worten David's angedeutet finden, mit denen er das Anerbieten Abiſai's, den Saul zu tödten, zurückweiſt (1. Sam. 26, 20): „So wahr der Ewige lebt, entweder mag der Ewige ihn hinraffen", das iſt der durch unmittelbare Einwirkung Gottes als Strafe für die Sünde, nicht durch natürliche Urſachen, herbeigeführte Tod; „oder ſein Tag wird kommen, daß er ſtirbt", das iſt der durch natürliche Urſachen erfolgende Tod; „oder er zieht in den Krieg und wird hingerafft", das iſt ein Tod, der durch das Zuſammenwirken zufälliger Urſachen eintritt. Eingetroffen aber ſei bei Saul gerade der vierte, von David nicht erwähnte, Fall, nämlich der durch die Entſchließung ſeines freien Willens herbeigeführte Tod [3]). Daß die heilige Schrift die

[1]) Vgl. Maimonides Einleitung zu Aboth. Cap. VIII.

[2]) Dieſelbe Eintheilung auch Koſari V, 20. S. 416 ed. Caſſel: ואם תרצה תקרב מציאות זה בחלוקה הזאת: המעשים הם אלהיים או טבעיים או מקריים או מבחריים; ebenſo Maimonides, More II, 48.

[3]) Dieſelbe Erklärung Koſari V, 20. S. 421; vgl. Albo Ikkarim 4, 21.

menſchliche Willensfreiheit lehre, darüber laſſen Ausſprüche wie die in Deuter. 30, 19; Ezech. 33, 11 keinen Zweifel; ebenſo entſchieden äußere ſich der Talmud, z. B. in dem bekannten Satze: Alles liegt in Gottes Hand, nur nicht die Gottesfurcht[1]).

Eine gewiſſe Beſchränkung erleidet die menſchliche Willensfreiheit durch die, zum Theil auf natürlichen Urſachen beruhende, Verſchiedenheit der ſittlichen Anlagen, wie ſie nicht nur bei einzelnen Individuen, ſondern auch bei ganzen Völkern hervortritt. Es giebt Individuen wie Völker, bei denen die Einwirkung natürlicher oder zufälliger Urſachen eine nur ſchwer zu überwindende Neigung zu gewiſſen unſittlichen Handlungen erzeugt. Allein der Menſch iſt im Stande, durch ernſtes Bemühen auch ſolchen natürlichen Trieben entgegenzuwirken. Bei manchen Menſchen genügt aber ſchon eine moraliſche Belehrung oder Zurechtweiſung, um einen wirkſamen Einfluß auf ihr Verhalten zu üben, und bei Einzelnen iſt die ſittliche Begabung ſogar bis zu der Höhe entwickelt, daß ſelbſt der Antrieb zum Böſen ihnen fehlt. Solange der Menſch aber nur das Streben nach ſittlicher Läuterung nicht eingebüßt hat, kann er, wenn er demſelben folgt, ſich allmälig zu einer immer höheren Stufe der Sittlichkeit emporringen. Denn je mehr es ihm gelingt, die unſittlichen Triebe zu unterdrücken, deſto mehr wird ſich in ihm die Sehnſucht nach dem ſittlichen Ideale ſteigern, bis er dasſelbe vollkommen in ſich verwirklicht hat. „Wer nach Reinheit ſtrebt, ſagt der Talmud, findet in dieſem Streben auch Unterſtützung“[2]), denn wer ſich der göttlichen Vorſehung anvertraut, wird von ihr auch in beſonderen Schutz genommen; aber auch dem, „der ſich zu verunreinigen ſtrebt, wird aufgethan“, denn die göttliche Vorſehung überläßt den Menſchen ſeinem Schickſal, wenn er

[1]) Talmud bab. Berachoth 33 b; Megilla 25 a, Nidda 16 b.
[2]) T. b. Sabbath 104 a, Joma 38 b. u. a. O.

von ihren Wegen ſich immer weiter entfernt. Je mehr ſich der Menſch durch die Lauterkeit ſeines Wandels der Stufe der „getrennten Intelligenzen“ nähert, denen die Obhut über die irdiſche Welt und in's Beſondere über den Menſchen anvertraut iſt, deſtoſ pecieller wird die, von dieſen Geiſtern ihm zugewandte, Fürſorge; und durch die entgegenkommende Unterſtützung derſelben wird er immer mehr und mehr in den edlen Regungen ſeines Herzens beſtärkt [1]). Giebt der Menſch ſich hingegen den ſündhaften Trieben gefangen, ſo vermindert ſich auch die Fürſorge dieſer himmliſchen Geiſter für ihn und unaufhaltſam geräth er immer tiefer unter das Joch der Sünde [2]). Die Menſchen freilich, wenn ſie in Folge ihrer Sünden in's Unglück gerathen, klagen darüber, daß ſich Gott von ihnen entfernt habe, in Wahrheit aber ſind ſie es, die ſich von Gott entfernt haben. Dieſer Irrthum der Menſchen iſt der Sinnestäuſchung des Seefahrers zu vergleichen, dem in Folge der Schnelligkeit der eigenen Fahrt die hochragenden Berge, an denen er vorübereilt, ſich zu bewegen und nach der dem Laufe des Schiffes entgegengeſetzten Richtung zu fliehen ſcheinen [3]).

---

[1]) Daß die göttliche Fürſorge ſich nicht auf alle Menſchen in gleichem Maaße erſtrecke, hatte auch Alfarabi gelehrt; vgl. Maimonides, More III, 18. Auch Maimonides (a. a. O.) und Levi ben Gerſon (Milchamoth V, 4. S. 164 ed. Leipz.) theilen dieſe Anſicht.

[2]) Dieſe Auffaſſung, meint A. b. D., liege auch dem Verſe Jeſ. 63, 17 zu Grunde, wo der Prophet ſich darüber beklagt, daß Iſrael in Folge ſeiner Sünden der göttlichen Fürſorge entbehre und ſo immer mehr in Sünde gerathe. Maimonides (Einleit. zu Aboth) bekämpft dieſe Erklärung des Verſes und giebt dafür eine andere. Hingegen ſtimmt Maimonides (a. a. O.) mit A. b. D. in der Erklärung von Exodus 7, 3 und Deuter. 2. 30 überein, indem nach der Meinung beider an beiden Stellen mit der Verſtockung des Herzens nicht etwa Gott als der Urheber der Sünden Pharao's und Sichon's bezeichnet werden ſoll, ſondern dieſen ſelber die Schuld dafür zufällt, daß ſie ſich durch ihr Verhalten der göttlichen Fürſorge unwürdig gemacht hätten.

[3]) Em. Ram. S. 51 Text, deutſche Ueberſ. S. 66.

Da die menſchliche Willensfreiheit von Vernunft und Offenbarung in übereinſtimmender Weiſe gelehrt wird, ſo müſſen wir in unſerem Glauben an ihr feſthalten, und nicht die für die Willensfreiheit, ſondern die gegen ſie ſprechenden Schriftſtellen müſſen einer Umdeutung unterzogen werden. Mit dieſer Bemerkung, die ſchon in der Einleitung als das Schlußergebniß der Unterſuchung über die Willensfreiheit bezeichnet worden war, ſchließt auch dieſe Unterſuchung ſelber ab.

Vierzehntes Kapitel.

III. Die Ethik oder über die Heilung der Seele.

Der Endzweck der Philoſophie iſt die Praxis oder die Anleitung zu einer richtigen Lebensführung; in der ſpekulativen Begründung der praktiſchen Philoſophie und in dem Nachweis ihrer Uebereinſtimmung mit den überlieferten Religionslehren iſt daher auch der Schwerpunkt der philoſophiſchen Forſchung zu ſuchen [1]). Dieſe ſchon in der Einleitung zu ſeinem Buche abgegebene Erklärung erſcheint jedoch bei unſerem Philoſophen mehr als ein theoretiſches Zugeſtändniß denn als eine wirklich zutreffende Charakteriſtik ſeiner eigenen Darſtellung, denn in dieſer tritt offenbar die praktiſche Tendenz hinter das theoretiſche Intereſſe für die metaphyſiſchen Probleme der Phi-

[1]) Em. Ram. S. 4 Text: כי תכלית הפלוסופיא המעשה; daſ.: אמנם נושא העיון הזה, הנה מבואר שהוא פילוסופיא מעשית, מצד היותה בדת מקובלת ובפילוסופיא האמתית מבוארת במופת.

loſophie weit zurück[1]). Nur in der Anordnung und Vertheilung des Stoffes hatte dieſe Anſicht über die praktiſche Tendenz der Philoſophie inſofern Ausdruck gefunden, als die ſpekulativen Erörterungen des zweiten, den eigentlich metaphyſiſchen Fragen gewidmeten, Hauptabſchnitts in eine Unterſuchung über die menſchliche Willensfreiheit auslaufen, alſo dasjenige Problem zum Zielpunkt nehmen, das gewiſſermaßen als die Wurzel und Grundlage der praktiſchen Philoſophie anzuſehen iſt. Nachdem nun dieſe Kardinalfrage der Ethik im letzten Kapitel des zweiten Hauptabſchnitts zur Erledigung gelangt iſt, giebt A. b. D. in dem einzigen, uns erhaltenen, Kapitel des dritten Hauptabſchnitts eine, freilich nur in flüchtigen Umriſſen gehaltene, Darſtellung ſeines Syſtems der praktiſchen Philoſophie. Hat auch das uns verloren gegangene zweite Kapitel dieſes Abſchnitts ſich mit der Erörterung ſpeciellerer Fragen aus dem Gebiete der Ethik beſchäftigt[2]), ſo ſcheint A. b. D. in dieſem Theile ſeiner Darſtellung ſich doch immerhin eine gewiſſe Beſchränkung auferlegt zu haben, weil er eine in's Einzelne gehende Unterweiſung in der praktiſchen Philoſophie für ſeinen jüdiſchen Leſerkreis nicht nothwendig hielt. Dieſem iſt ſeiner Meinung nach in der Schrift ſelbſt eine Anleitung zu ſittlicher Lebensführung geboten, an welche keine der ſogenannten wiſſenſchaftlichen Darſtellungen der praktiſchen Philoſophie auch nur im Entfernteſten heranreiche[3]). Die höchſten Moralprincipien, denen die praktiſche Philoſophie in ihrem geſchichtlichen Entwick-

---

[1]) Vgl. oben Monatsſchrift Jahrgang 1877 S. 550.

[2]) Vgl. oben Einleit. Jahrg. 1877. S. 468 Anmerk. 1. Danach muß die irreführende Ueberſchrift in unſerer Ausgabe המאמר השלישית ברפואה הנפשית והוא פרק אחד וגו׳ berichtigt werden, der Kommentar führt den Text richtiger an: המאמר הג׳ וכו׳ הפרק הא׳.

[3]) Em. Ram. S. 98 Text: ונבואר שזה נמצא בתורתינו על דרך היותר שלם שאפשר; daſ. S. 101 Text: ואתה באשר תעיין כל המעלות אשר יצוו בהם מניחי ספרי המדות, תמצאם בתורה יותר שלמות.

lungsproceſſe ſich allmälig nähere, finden ſich in der heiligen Schrift bereits deutlich ausgeſprochen, und ohne Zweifel iſt auch die Entwicklnng der wiſſenſchaftlichen Ethik von der Schrift nicht unbeeinflußt geblieben [1]).

Die höchſte Aufgabe der praktiſchen Philoſophie beſteht nach der Anſicht unſeres Philoſophen darin, das Streben des Menſchen nach Glückſeligkeit der Verwirklichung entgegenzuführen. Die menſchliche Glückſeligkeit aber iſt nicht nur von der höchſten ſittlichen Vollendung des Individuums bedingt, ſondern ſie bedarf zu ihrer Realiſirung auch einer angemeſſenen Leitung des zugehörigen Haus- und Staatsweſens, deren Beſchaffenheit auf das Wohlbefinden des ihnen angehörenden Individuums nicht ohne Einfluß iſt. Die praktiſche Philoſophie umfaßt ſomit neben der eigentlichen Ethik oder Sittenlehre auch die Geſellſchaftslehre, oder die Lehre von der Führung des Hauſes und von der Staatsleitung [2]).

Die Ethik, als die eigentliche Tugend- oder Sittenlehre, iſt mithin nur ein Theil der praktiſchen Philoſophie und wird von A. b. D., nach dem Vorgang der philoſophiſchen Schrift-

---

[1]) Em. Ram. S. 101 Text: וזה הפילוסופיא המעשירת, היא נמצאת בתורה על אופן יותר שלם, ומן התורה נלקח ואל תכליתה תלך.

[2]) Die Eintheilung der ganzen Philoſophie in die theoretiſche und praktiſche wird von ſpäteren Peripatetikern dem Ariſtoteles zugeſchrieben, ſie findet ſich ſchon bei Alexander Aphrodiſienſis in Analyt. prior. und bei Diogenes V, 28. Nach Diogenes zerfällt die praktiſche Philoſophie in die Ethik und die Politik, die Politik in die Lehre vom Staat und die Lehre vom Hausweſen. (Vgl. Zeller. Philoſ. d. Griech. II. 2. S. 123 Anmerk. 2 (2. Aufl.)). Zeller beſtreitet den ariſtoteliſchen Urſprung der Eintheilung der praktiſchen Philoſophie in Ethik, Politik und Oekonomik und meint, dieſelbe ſei von den Späteren aus der unächten Oekonomik entlehnt worden (vgl. Zeller a. a. O. S. 126 Anmerk. 6). Ariſtoteles faßt nach Zeller's Annahme die praktiſche Philoſophie unter dem Namen der Politik zuſammen, unterſcheidet jedoch die eigentliche Staatslehre von der Ethik (vgl. a. a. O. S. 468, Anmerk. 3).

ſteller aus jener Zeit, mit einem dem Plato entlehnten Ausdruck als die Lehre von der Heilung der Seelen bezeichnet [1]). Die dieſer Bezeichnung zu Grunde liegende Auffaſſung erblickt die weſentlichſte Aufgabe der Ethik in der Heilung der, in ihrem urſprünglichen Zuſtand durchaus geſunden, Seelen von den naturwidrigen und krankhaften Neigungen, die ſich ihrer in Folge einer ſie ergreifenden verkehrten Entwicklung bemächtigt haben.

Seiner Darſtellung der Ethik legt A. b. D. die platoniſche Dreitheilung der Seelenkräfte zu Grunde. Er glaubt hierzu berechtigt zu ſein, weil ſeiner Meinung nach die in der Darſtellung der Pſychologie von ihm adoptirte Eintheilung der Seelenkräfte des Ibn-Sîna mit der des Plato durchaus nicht in Widerſpruch ſtehe [2]). Die ſogenannte Pflanzenſeele nämlich

---

[1]) Ueber die Auffaſſung der Ethik als Seelenheilkunde iſt die Zuſammenſtellung bei: Roſin. Die Ethik des Maimonides S. 77 ffgd. zu vergleichen. Die eigentliche Quelle für dieſe Auffaſſung iſt jedoch, was Roſin entgangen iſt, Plato's Republik, IV. pag. 444: *Ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ἐμποιεῖν τὰ ἐν σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δε νόσον παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου.* daſ. *οὐκοῦν αὖ, ἔφην, τὸ δικαιοσύνην· ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου; Κομδῇ ἔφη. Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τις καὶ ἴσχος καὶ ἀσθένεια.* Zu der von Roſin (a. a. O. S. 78 Anmerk. 4) gegebenen Nachweiſung der Schriftſteller, die die Ethik als Seelenheilkunde bezeichnen, iſt nachzutragen der ſpaniſch-arabiſche Philoſoph Ibn-Baja, ein älterer Zeitgenoſſe A. b. D.'s (vgl. Munk. Mélanges. S. 389).

[2]) Die platoniſche Anſicht, daß im Menſchen drei getrennte Seelen vereinigt ſeien, wird, wie bereits bemerkt (vgl. Einleit. Monatsſchr. 1877. S. 475, 1878 S. 214) von A. b. D. beſtritten; auch an unſerer Stelle kommt er noch einmal auf dieſe Anſicht zurück. Em. Ram. S. 98 Text, deutſche Ueberſ. S. 126.

iſt mit der Seelenkraft identiſch, die Plato als die Kraft der Begierden (das *ἐπιθυμητικόν*) bezeichnet, da die drei Lebensfunktionen, welche der Pflanzenſeele eigen ſind, die Ernährung, das Wachsthum und die Zeugung, ſämmtlich dem Begehrungsvermögen angehören [1]), wie wir ja auch von einem Menſchen, der ausſchließlich an Eſſen, Trinken und geſchlechtlichem Genuß Gefallen findet, ſagen, er ſei ein Sklave ſeiner Begierden [2]). Die animaliſche Seelenkraft oder die ſogenannte Thierſeele iſt als Organ der Wahrnehmung und freiwilligen Bewegung, vermittelſt deren das Angenehme geſucht und das Schädliche geflohen wird, die Quelle der Grauſamkeit und Rachſucht, der Feigheit und Verſöhnlichkeit, alſo aller derjenigen Eigenſchaften, die ihre Wurzel in der Stärke oder Schwäche des Affekts (*θυμός*) haben, und inſofern kann dieſelbe auch mit Plato als die Kraft der Affekte (*θυμοειδές*) bezeichnet werden [3]). Die dem Menſchen eigenthümliche Seele oder die Vernunftkraft endlich iſt einerſeits als reines Denkvermögen die Quelle von Kunſt und Wiſſenſchaft (*νοῦς ποιητικός*), andererſeits aber, in ihrem Verhältniß zu den beiden niederen Seelenkräften betrachtet, die zur Herrſchaft über dieſelben berufene leitende Einſicht (*λογιστικόν*), welche das Begehrungsvermögen und die Kraft der Affekte in dem richtigen Gleichmaaß zu erhalten und vor

---

[1]) Wie A. b. D. ſo lehnt auch Saadia ſeine Darſtellung der Ethik an die platoniſche Seelenlehre an (Emunoth X. Buch), obſchon auch er in ſeinen früheren Ausführungen nicht der platoniſchen Pſychologie, ſondern der des Ariſtoteles gefolgt war.

[2]) Saadia Emunoth X. S. 145 (ed. Leip.): וכח התאוה הוא אשר יביא האדם לכסוף למאכל, למשתה ולמשגל וגו׳.

[3]) Saadia daſ. והכח הכעס הוא אשר יביא האדם אל התגברות והשררה והעזר לאחרים והנקמה והעווה והרומה לזה. Uebrigens ſcheint auch ſchon Plato bei der Annahme der drei Seelenkräfte an die Stufenfolge von Pflanzen-, Thier- und Menſchenſeele gedacht zu haben (Tim. 77 B., Repub. IV. 441 B.); vgl. Ueberweg, Grundriß der Geſch. der Philoſ. (2. Aufl.) I, S. 128.

Ausſchreitungen nach der einen oder nach der anderen Richtung hin zu bewahren hat [1]).

Den im Menſchen zur Vereinigung gelangenden drei Seelenkräften entſtammen drei Kardinaltugenden und ebenſoviele Kardinallaſter, indem, wie unſer Philoſoph wiederum im Anſchluß an Plato behauptet, eine jede der drei Seelenkräfte die Quelle für eine Kardinaltugend und ein derſelben entſprechendes Kardinallaſter iſt [2]). Die Kraft der Begierden z. B. kann nach den beiden entgegengeſetzten Richtungen hin ausſchreiten, ſie kann entweder bis zum Uebermaaß geſteigert oder auch in ihrer Entwicklung ſo zurückgeblieben ſein, daß ſie bis zur Empfindungsloſigkeit herabſinkt. Zwiſchen dieſen beiden Extremen aber liegt diejenige Eigenſchaft, die wir als die Tugend des Begehrungsvermögens, nämlich als Enthaltſamkeit, Mäßigkeit oder mit einem ähnlichen Namen bezeichnen [3]). Ebenſo iſt auch die animaliſche Seelenkraft oder die Kraft der Affekte der Verirrung nach beiden Extremen hin ausgeſetzt, ſie kann entweder in Folge eines Uebermaaßes ſich zur Tollkühnheit und

---

[1]) Saadia, Emunoth X. S. 145: אבל כח ההכרה הוא אשר ידין על הנהגה הכחות האחרים. Die leitende Einſicht (הנהגה), durch welche das ethiſche Verhalten des Menſchen beſtimmt wird, wird von Plato auch *σοφία*, von Ariſtoteles *φρόνησις* genannt, vgl. über Plato's *σοφία* Phaedrus 237, Rep. IV. 441 u. a. O. „Die *φρόνησις* iſt aber das auf's ethiſche Verhalten bezügliche Wiſſen, die Ethik nichts Anderes als die Darſtellung der Grundſätze, welche die *φρόνησις* feſtſtellt, weshalb ſie Eudemus geradezu mit dieſem Namen bezeichnet". Zeller a. a. O. (Ariſtoteles) II, 2. S. 469 Anm.

[2]) Ueber die drei Kardinaltugenden Plato's *(σωφροσύνη, ἀνδρία, σοφία;* und deren Verhältniß zu den drei Seelenkräften vergl. Zeller a. a. O. II, 1. S. 365.

[3]) A. b. D. meint hier die von Plato und Ariſtoteles als *σωφροσύνη* bezeichnete Tugend, für welches Wort ſich freilich ebenſowenig in einer der modernen wie in einer der anderen alten Sprachen eine den Begriff vollkommen deckende Ueberſetzung finden läßt. Ibn-Tibbon in der Ueberſetzung von Maimonides Einleitung zu Aboth (Cap. IV) giebt das griechiſche Wort mit dem hebräiſchen דירות wieder.

zum Jähzorn ſteigern oder in Folge eines Defekts zur Feigheit und Unempfindlichkeit ausarten. Die rechte Mitte zwiſchen dieſen beiden Extremen gilt als die Tugend der animaliſchen Seelenkraft oder der Kraft der Affekte und wird in der einen Beziehung Tapferkeit, in der anderen Sanftmuth genannt [1]). Die der Vernunftkraft eigenthümliche Tugend aber iſt die Gerechtigkeit, denn die Vernunft vermag die ihr obliegende Herrſchaft über die beiden anderen Seelenkräfte nur vermittelſt der Gerechtigkeit auszuüben, indem ſie einer jeden von ihnen das ihr gebührende Maaß, nicht mehr und nicht weniger, zugeſteht. Die Gerechtigkeit im weiteſten Sinne, wie ſie hier gefaßt wird, bezieht ſich nicht allein auf das Verhältniß des Menſchen zur Außenwelt, z. B. zu den Genoſſen ſeines Haus- und Staatsweſens, ſondern auch auf das Verhältniß der verſchiedenen Seelenkräfte zueinander, ſie nimmt ſomit unter allen Tugenden den oberſten Rang ein [2]). Man könnte

---

[1]) Wie in der Definition des Begriffs der Tugend als der richtigen Mitte zwiſchen zwei Extremen (*ὀρθὸς λόγος*) ſo folgt A. b. D. dem Ariſtoteles auch in der Definition der einzelnen Tugenden. Wir glauben an dieſer Stelle eine Emendation in unſerem Texte vorſchlagen zu müſſen. Die richtige Mitte zwiſchen תגבורת הבעס und שפלות kann nicht, wie es bei uns heißt, הגדלת הנפש (S. 98 Text), ſondern muß eine der Ariſtoteliſchen *πρᾳότης* (Eth. Nicom. IV, 11. 1125, b.) entſprechende Eigenſchaft, alſo etwa (nach Maimonid. Einleit. zu Aboth Cap. IV.) סבלנות ſein.

[2]) Plato Rep. IV, 441, daſ. 443: *Τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτον μέν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πράξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς, περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τ'αλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα κ. τ. λ.* Auch Ariſtoteles erkennt die Gerechtigkeit in dieſer weiteren Bedeutung an, Eth. Nicom. V, 3. 1129, b. 17. 25 ffg., daſ. 1130. a, 8: *αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετή ἐστιν, οὐδ' ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία.*

ſogar noch weiter gehen, und die Herſtellung eines angemeſſenen Verhältniſſes zwiſchen dem Menſchen und Gott gleichfalls als ein Werk der Gerechtigkeit betrachten, denn eine Forderung der Gerechtigkeit iſt es, daß wir dem Wohlthäter die erwieſenen Wohlthaten nach Kräften zu erwidern ſtreben oder, wo das nicht in unſerer Macht liegt, daß wir ihm wenigſtens unſere dankbare Geſinnung auf jede Weiſe zu erkennen geben. Demgemäß wäre die Gerechtigkeit auch als die Quelle der Gottesverehrung und aller gottesdienſtlichen Uebung anzuſehen [1]). Nach einem dem Volksmunde geläufigen Ausſpruch unſerer Weiſen iſt ſelbſt der Beſtand des Himmels und der Erde auf Gerechtigkeit gegründet [2]), ein Satz, dem ſich ſogar eine gewiſſe philoſophiſche Wahrheit abgewinnen läßt. Denn in der That iſt das Gebot der Gerechtigkeit auch in der Schöpfung maaßgebend und bewirkt, daß einer jeden Materie die ihrem Miſchungsverhältniß entſprechende Form verliehen werde; ſomit iſt die geſetzmäßige Ordnung, in welcher die Dinge entſtanden ſind und weiter fortbeſtehen, ebenfalls auf das Gebot der Gerechtigkeit zurückzuführen. Auch in der Schrift wird die hervorragende Bedeutung der Gerechtigkeit im Vergleich mit den anderen Tugenden dadurch anerkannt, daß die erſten Züge, die uns aus dem Leben Moſe's, des tugendhafteſten aller Menſchen, berichtet werden, deſſen Gerechtigkeitsliebe bekunden (Exod. 2, 13 und 17), und daß die göttliche Sendung dem Moſe erſt nach dieſen Beweiſen ſeiner Gerechtigkeitsliebe übertragen wird [3]). Nicht minder tritt dieſe hohe Schätzung der Gerechtigkeit uns in dem Ausſpruch des Pro-

---

[1]) Plato Euthyph. 12. ad finem: *Τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν.*

[2]) Miſchna. Aboth 1, 18: „Rabbi Simon ben Gamliel pflegte zu ſagen: Auf drei Dingen beruht die Welt, auf Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden".

[3]) Vgl. oben S. 461.

pheten Micha entgegen: „Und was fordert denn der Ewige von Dir, als Gerechtigkeit üben“ u. ſ. w. (Micha 6, 8). Die Quelle der Gerechtigkeit aber iſt die richtige Einſicht und das Streben nach dem rechten Maß in allen Dingen, ſie wurzelt in dem Gedanken an Gott und in der daraus hervorgehenden Verpflichtung, zur Aufrechterhaltung der von Gott geſtifteten Weltordnung nach Kräften beizutragen. Den Gegenſatz zur Tugend der Gerechtigkeit bildet das Laſter der Ungerechtigkeit; wie die Gerechtigkeit unter den Tugenden, ſo nimmt die Ungerechtigkeit unter den Laſtern die hervorragendſte Stellung ein, ſie iſt der Gipfel aller Thorheit und führt zur Tollkühnheit und zur Uebertreibung in allen Dingen, zur Abwendung von Gott und zur Verletzung der göttlichen Weltordnung.

Auf dieſe Darlegung der allgemeinen Grundprinzipien der Ethik läßt A. b. D., im Anſchluß an den Dekalog, eine auf die ſpeciellere Moral und die Bedeutung des Ceremonialgeſetzes eingehende Erörterung folgen. Die Verkündigung der zehn ſinaïtiſchen Worte, ſagt er, iſt als ein Beweis der beſonderen Fürſorge Gottes für das iſraelitiſche Volk anzuſehen, denn in dieſen die Grundlehren unſeres Glaubens zuſammenfaſſenden Sätzen iſt Iſrael von vornherein ein Schutzmittel gegen die verderblichen Irrthümer uud Zweifel verliehen worden, denen die anderen Völker ſich ergeben hatten. In ſeiner erſten Hälfte handelt der Dekalog von dem Verhältniß des Menſchen zu Gott, in der zweiten von ſeinem Verhältniß zur menſchlichen Geſellſchaft. Der erſte Ausſpruch: „Ich bin der Ewige, dein Gott“ u. ſ. w. will uns, indem er die Erlöſung aus Mizraim als eine unmittelbare That Gottes darſtellt, das Walten der göttlichen Vorſehung in den Geſchicken der Menſchen zum Bewußtſein bringen. Er tritt dem unter den Heiden verbreiteten Irrthum entgegen, als ob die Leitung der irdiſchen Dinge nicht auf Gott ſelbſt und die Engel, ſondern auf den Einfluß der Geſtirne zurückzuführen ſei, denen darum

auch gewißermaſſen göttliche Verehrung gezollt werden müſſe [1]). Der zweite, ſich eng an den erſten anſchließende, Ausſpruch

[1]) Der Glaube an die Leitung der irdiſchen Welt durch die Geſtirne, ſagt A. b. D., habe zum Sterndienſt, zur Anbetung gewiſſer Götzenbilder, aus gewiſſen Steinen verfertigt, zu beſtimmten Zeiten geführt, indem man dem Wahne huldigte, die Kräfte eines beſtimmten Sternes ließen ſich zu einer beſtimmten Zeit auf einen beſtimmten Stein nieder. Em. Ram. S. 99 Text: עד לא יחשבו, מה שחשבו קצת המונים, כי האל יתּ ויתּ והמלאכים אין השגחה להם בזה העולם, אמנם ענינו מסור על הכוכבים, ולזה היו עובדים אותם ופונים אל אלילים וצלמים בשעות יחודות מאבנים יחודות, יאמר שכחות כוכב מן הכוכבים חלו בזה האבן בזה העת. Auch ſchon an einer früheren Stelle hatte A. b. D. von dieſem Sterndienſt geſprochen und deſſen Entſtehung dadurch erklärt, daß die angeblichen Philoſophen in alter Zeit, weil ſie ſich die Exiſtenz reingeiſtiger Weſen, der Engel, nicht denken konnten, die von dieſen ausgehenden Wirkungen den erhabenſten materiellen Weſen, den Geſtirnen, zugeſchrieben und darum dieſelben angebetet hätten, Em. Ram. S. 86 Text: אמנם בדורות הקדמים וביתי הפילוסופיות המחזמות, לא היו מדמים מציאות למה שאין לו גשם, וראו גשמי הכוכבים יותר נכבדים, ויחסו להם הכח והיכולת, עד שטעו ועבדום. Unzweifelhaft hat A. b. D. hier wieder die Szabier im Auge. Dieſelbe Auffaſſung, die Götzenbilder ſeien gleichſam die ſichtbaren Träger und Vermittler des von den Sterngöttern auf ſie herabſtrömenden Geiſtes, ſchreibt auch Maimonides den Szabiern zu, More III, 29 (Tibbon'ſche Ueberſ.): ולפי הדעות הזרות הצבאיות העמיתו הצלמים לכוכבים צלמי הזהב לשמש וצלמי הכסף לירח, וחלקו המוצאים והאקלטים לכוכבים, ואמרו שהאקלים השלוני אלהיי הכוכב השלוני, ובנו ההיכלות ושמו בהם הצלמים וחשבו שכחות הכוכבים שופעות על הצלמים ההם; baſ.: וכן אמר באילנות, אשר הם מחלק הכוכבים ההם כשיתיחד האילן ההוא לכוכב ויטעוהו לשמו ויעשה לו ומ כך וכך, תשפע רוחניות הכוכב ההוא על האילן ההוא (Munk Guide III, 226 ffg.); vgl. Maimonides Jad Hachaſaka, Hilchot Akkum. I. Abſchn. Dasſelbe berichtet auch Schahreſtâni von den Anhängern der Behauſungen unter den Szabiern z. B. II, 68: „Sie fertigten alſo Götzenbilder, perſönliche Geſtalten nach dem Bilde der ſieben Behauſungen (d. ſ. Planeten) an, eine jede perſönliche Geſtalt einer Behauſung entſprechend, und ſie beobachteten dabei die Subſtanz der Behauſung, d. h. die derſelben eigenthümliche Subſtanz z. B. das Eiſen u. A., und ſie bildeten jene nach der Form dieſer, der Geſtalt gemäß, welche ihre Handlungen bei ihr vorausſetzen laſſen, und ſie beobachteten dabei Zeit, Tag und Stunde, den Grad und die Minute und alle aſtronomiſchen Beziehungen von günſtiger Konjunktion, welche auf den glücklichen Ausfall der Wünſche, welche von jener erbeten werden, Einfluß hat. Sie nahten demnach derſelben (der perſönlichen Geſtalt) an ihrem Tage und zu ihrer Stunde und

verbietet daher auch irgendeinem anderen Wesen außer Gott göttliche Verehrung darzubringen. Der dritte Ausspruch

---

räucherten das ihr eigenthümliche Räucherwerk und steckten ihren Zauberring an und legten ihr Kleid an und beteten die ihr eigenthümlichen Anrufungen und stimmten ihre Zaubersprüche an und forderten ihr Bedürfniß von ihr, so daß sie sagten, sie erfülle ihre Bedürfnisse nach der Beobachtung aller dieser Beziehungen. Das ist dasjenige, was der Korân von ihnen verkündet, daß sie die Verehrer der Sterne und Götzenbilder seien, denn die Anhänger der Behausungen sind die Verehrer der Sterne, da sie deren Göttlichkeit behaupten, wie wir auseinandergesetzt haben und die Anhänger der persönlichen Gestalten sind die Verehrer der Götzenbilder, da sie dieselben im Gegensatz zu den himmlischen Göttern Götter nennen und sprechen: das sind unsere Fürbitter bei Gott"; vgl. auch Chwolsohn a. a. O. I, 630. II, 406. 421 u. a., über die Planeten als Vermittler I, 225. Auf die Lehre der Szabier von der Wirkung der verschiedenen Planeten und deren Zusammenhang mit den Metallen bezieht sich die Bemerkung A. b. D.'s S. 87 Text: הנה אצלי שוה מי שיאמר כי שבתי יושפע ממנו, כח מרדים ממית, או מי שיאמר זה על האפיון, ומי שיאמר שמאדים יושפע ממנו כח חד חותך, או שיאמר זה מן היורדים; vgl. über den Zusammenhang der Planesen mit den Metallen Chwolsohn a. a. O. II, 411. 658. 839. In seiner Erklärung der Opfergesetze kommt A. b. D. noch einmal auf die Ansichten der philosophirenden Sternanbeter zu sprechen, er sagt S. 102 Text: ומן הדברים המחייבים בזה אצל המתפלסים, כי הבורא ית' הפקיד אל שבע כוכבי לכת הנהגות בזה העולם תחת רצונו וכוחו ויכלתו. ומן השבעה כוכבים כח מאדים, ולו שפיכות דמים ושפיכת דם הבעלי החיים במה שבינידם ירף הזיקם, ואמרו שהאומה שנמנעה משפיכות דמים רבה בינידם ההרג. Aehnlich äußert sich auch Mohammed ben Ish'âq en-Nedîm im Fihrist el-U'lâm (Chwolsohn II, 7) über die den Planeten darzubringenden Schlachtopfer: „Durch Opfer suchen sie (die Szabier) die Gunst der Gottheit zu erlangen, aber Schlachtopfer bringen sie nur den Planeten dar. Einige von ihnen sagen „daß die Vorzeichen des Opfers schlecht ausfallen, wenn man im Namen des Schöpfers opfert, denn nach ihrer Meinung beschäftigt sich derselbe blos mit wichtigen Dingen und hat alles Uebrige den Wesen überlassen, welche er zu Vermittlern der Weltregierung eingesetzt hat". Ueber die speciell den Planeten Mars (מאדים) darzubringenden Opfer (siehe das letztangeführte Citat aus Em. Ram.) berichtet ein anderer Schriftsteller Mohammed Ibn-Abû-Thaleb Dimeschquî (Chwolsohn II, 388): „Zu den Tempeln der Szabier gehört ferner der Tempel des Mars. An einem Dienstage, wenn der Mars seinen Kulminationspunkt erreicht hat, kommen sie in den Tempel des Mars roth gekleidet, mit Blut bestrichen" u. s. w. Nach der Beschreibung eines in der scheußlichsten Form dargebrachten Menschenopfers (שפיכות דמים) folgt

ſchärft uns, indem er jeden Mißbrauch des göttlichen Namens durch falſchen Eid u. ſ. w. unterſagt, die Pflicht der Ehrfurcht vor Gott ein. Das Gebot der Sabbathfeier im vierten Ausſpruche iſt dazu beſtimmt, uns zur Anerkennung Gottes als des Weltenſchöpfers anzuleiten und uns vor dem Irrthum derer zu bewahren, die dem Glauben an die Ewigkeit und Unerſchaffenheit der Welt huldigen[1]). Der fünfte Ausſpruch will uns, indem er die Ehrfurcht vor den Eltern gebietet, zugleich zur Ehrfurcht vor Gott anleiten. Denn indem wir in den Eltern die unmittelbaren Urheber unſeres Daſeins verehren, wird unſer Blick unwillkürlich auch auf den erſten Urheber unſeres Seins, auf Gott, gelenkt und ſo wird durch die Gewöhnung, den Eltern unſere Ehrfurcht zu bezeigen, auch das Gefühl der Ehrfurcht vor Gott geſtärkt[2]).

---

das bei dieſer Feier zu verrichtende Gebet: „O du böſer, unbeſtändiger, ſcharfer, feuriger Herr, du liebſt den Aufruhr, den Mord, die Zerſtörung, den Brand und das Blutvergießen. Wir bringen dir ein Opfer dar, das dir ähnlich iſt, nimm es von uns gütig auf und wende von uns deine Uebel und die deiner Geiſter ab" (ושפיכת דם הבעלי חיים בכה שבינידם ירח·הזיקם). Eine Beziehung der in dieſer Anmerkung beſprochenen Stellen auf die lauteren Brüder iſt ſelbſtverſtändlich durch den paganiſtiſchen Charakter derſelben ausgeſchloſſen, obſchon ſich auch hier Berührungspunkte mit der reichausgebildeten Aſtrologie der l. Br. nachweiſen laſſen. Als bemerkenswerth iſt noch hervorzuheben, daß A. b. D. die Lehren der Szabier über den Sterndienſt als die „angeblicher Philoſophen" bezeichnet (S. 86: המתפלסים, S. 102: הפילוסופיות המדומות) was Chwolſohn's Anſicht über das Weſen des ſpäteren Szabismus beſtätigt, vgl. Monatsſchr. 1878. S. 407 Anmerk. Die wunderliche, an die obige Auseinanderſetzung bei A. b. D. ſich anſchließende Erklärung von Exod. 4, 24—27 (Em. Ram. S. 103 Text), wonach die daſ. 4, 23 an Pharao gerichtete Drohung ſich auch auf Moſe bezogen habe und darum durch die von Zipporah vorgenommene Beſchneidung ihres Sohnes abgewendet werden ſollte, ſcheint von einem zeitgenöſſiſchen Exegeten herzurühren. Auch Ibn Eſra zur Stelle erwähnt dieſelbe, bezeichnet ſie aber als שטעה.

[1]) Em. Ram. S. 99 Text: והרביעי שמירת השבת וכו׳ להבדיל מאמונת מי שיראה כקדמות העולם, vgl. oben Monatsſchrift 1878 S. 28.

[2]) Dieſe [illegible] des fünften Gebots als einer Anleitung zur Ehr-

In der zweiten Hälfte des Dekalogs, die von unſeren Beziehungen zur menſchlichen Geſellſchaft handelt, ſtellt der letzte Ausſpruch das höchſte Ziel menſchlicher Sittlichkeit dar. Die Befolgung dieſes auf die Reinheit und Lauterkeit der inneren Geſinnung gerichteten Gebotes, die in ihm zur Pflicht erhobene Unterdrückung der ſinnlichen Begierden, der Mißgunſt und des Neides erzeugen diejenige Enthaltſamkeit und Frömmigkeit, die ſelbſt für den hervorragendſten Philoſophen das letzte Ziel ſeiner ſittlichen Entwicklung bilden. Offenbar denkt A. b. D. hierbei an den Ausſpruch Plato's, daß die *σωφροσύνη* auch die, zuweilen als fünfte Kardinaltugend bezeichnete, *ὁσιότης* in ſich ſchließe und überhaupt als der höchſte Inbegriff aller Sittlichkeit und Tugend zu betrachten ſei [1]).

Unter den von der heiligen Schrift gebotenen Pflichten gegen Gott wird mit beſonderem Nachdruck die Liebe zu Gott hervorgehoben in dem bekannten Satze: „Und du ſollſt lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele und deinem ganzen Vermögen" (Deut. 6, 5). Eine nothwendige Vorbedingung unſerer Liebe zu Gott iſt jedoch die Erkenntniß Gottes, d. h. die Kenntniß der von Gott

---

furcht vor Gott, findet ſich auch bei Abraham ibn Eſra in deſſen Pentateuchkommentar zu Exod. 2, 20 (allgemeine Einleitung zum Dekalog): ובעבור כי השם נפח בו נשמה על ידי האבות שתקנו הנוף, צוה שיכבד אבותיו, כי מי שיכבדם הוא מכבד את השם.

[1]) Em. Ram. S. 99 Text: והוא תכלית מה שיתן הפרישות והתסידות, אליו נפשו נכבד שבפילוסופים, Plato. Gorg. 507: *Καὶ μὴν ὅγε σώφρων τὰ προσήκοντα πράττοι ἂν καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους; οὐ γὰρ ἂν στοφρονοίη τὰ μὴ προσήκοντα πράττων; Ἀνάγκη ταῦτ' εἶναι οὕτως. Καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια, τὸν δὲ τὰ δίκαια καὶ ὅσια πράττοντα ἀνάγκη δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι; Ἔστι ταῦτα. Καὶ μὲν δὴ καὶ ἀνδρεῖόν γε ἀνάγκη. κ. τ. λ. ὥστε πόλλη ἀνάγκη, ὦ Καλλίκλεις, τὸν σώφρονα, ὡς περ διήλθομεν, δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως κ. τ. λ.*

ausgehenden Wirkungen und der daraus ſich ergebenden Eigenſchaften Gottes, denn eine wahrhafte Liebe iſt ohne eine zuvor erlangte Kenntniß des Gegenſtandes unſerer Liebe ganz undenkbar[1]). Die Erkenntniß der unendlichen Erhabenheit Gottes wird aber unendliche Liebe zu ihm in unſerem Herzen erwecken, wenn wir dabei nur immer auch die Ueberzeugung feſthalten, daß die ſogenannten Uebel der Welt nicht Gott zu ihrem Urheber haben, ſondern theils natürlichen oder zufälligen Urſachen, theils unſerer eigenen freien Wahl entſpringen[2]). Denn mit dem Glauben, daß Gott der Urheber auch des Böſen ſei, wäre freilich eine ungetheilte Liebe zu Gott unvereinbar, und der in einem ſolchen Wahn befangene Menſch würde, von ſchweren Schickſalsſchlägen getroffen, ſich höchſtens durch ein Gefühl der Angſt von einer Auflehnung gegen Gott zurückhalten laſſen. Das Gefühl der Angſt iſt aber dem göttlichen Weſen gegenüber durchaus unangemeſſen und nur in Folge eines groben Mißverſtändniſſes kann man die in der Schrift gebotene Furcht vor Gott (Deut. 6, 13, 10, 20 u. a.) mit der Art von Furcht vergleichen, die wir vor einem gefahrdrohenden Weſen, z. B. einer Schlange oder Natter empfinden. Die Furcht vor Gott ſoll vielmehr der Verehrung entſpringen, die die Erhabenheit ſeines Weſens uns einflößt, ſie ſoll ſich ausdrücken in der inneren Schaam, die uns erfaßt, wenn wir uns im Vergleich mit der unendlichen Vollkommenheit ſeines Weſens der eigenen Unvollkommenheit bewußt werden[3]).

Mit dem Gebot der Furcht oder Ehrfurcht vor Gott bringt die Schrift ein anderes Gebot in Verbindung, das jedoch ſeinem

---

[1]) Auch Abraham ibn Eſra lehrt, die Vorausſetzung der wahrhaften Liebe zu Gott ſei die ſpekulative Erkenntniß des göttlichen Weſens, Pentateuchkomment. zu Deut. 6, 5 und Jeſod Mora Cap. VII; ebenſo Maimonides More III, 28, 52 u. a. O.

[2]) Siehe oben S. 515 fg.

[3]) Eſra 9, 6; Dan. 9, 7; Pſ. 73, 22.

Wesen nach mit diesem zusammenfällt und sich von ihm nur dem Grade nach unterscheidet. „Den Ewigen, deinen Gott, heißt es in der Schrift (Deut. 10, 20), sollst du fürchten und ihm sollst du dienen.“ Der Dienst Gottes, der uns hier zur Pflicht gemacht wird, besteht nämlich in nichts Anderem als in der beständigen und rückhaltslosen Kundgebung unserer Ehrfurcht vor Gott[1]), indem wir unter Verzichtleistung auf die vielen überflüssigen Dinge, die gewöhnlich unsere Zeit und unser Denken in Anspruch nehmen, uns soviel wie möglich dem „Dienste Gottes“ widmen. Der „Gottesdienst“ darf sich nicht etwa nur auf das des Morgens und Abends zu verrichtende Gebet beschränken, während wir den ganzen Tag hindurch ausschließlich unseren irdischen Geschäften nachgehen, denn so gottgefällig und verdienstlich auch das Gebet an sich ist, so ist es doch immer nur eine von den vielen Arten und Formen des „Gottesdienstes“ und verleiht uns für sich allein, wenn wir dabei die anderen Pflichten gegen Gott außer Acht lassen, noch nicht den Anspruch auf die ewige Glückseligkeit. Das hebräische Wort: עבודה (Dienst) begreift vielmehr die rückhaltslose Hingebung an eine Person oder einen Gegenstand in sich[2]), und danach würde auch die Pflicht des „Gottesdienstes“ eigentlich erfordern, daß der Mensch sich unablässig, zu jeder Zeit und an jedem Orte, mit dem Gedanken an Gott und seine Lehre beschäftige. Da jedoch schon die Rücksicht auf die anderen uns

[1]) So glauben wir die Unterordnung des Begriffs des „Gottesdienstes“ unter den Begriff der „Ehrfurcht vor Gott“ auffassen zu müssen. Man könnte die Worte (Em. Ram. S. 100 Text): ואמנם יחלפו בתוספת וחסרון allerdings auch so verstehen, daß es in der Ausübung des Gottesdienstes selber verschiedene Abstufungen gebe, dann wäre hier schon auf die „Anhänglichkeit“ an Gott als auf eine höhere Stufe des Gottesdienstes hingewiesen.

[2]) Genes. 30, 26. Dieser hingebenden Widmung verdanken auch die Propheten den Ehrennamen: Diener Gottes, Deut. 35, 5. Josua 24, 29. Jerem. 7, 27.

gleichfalls gebotenen Pflichten und deren Erfüllung eine solche Beschaulichkeit nicht immer zuläßt, so sollen wir alle unsere Pläne und Gedanken wenigstens dadurch mit der Vorstellung Gottes verknüpfen, daß wir bei jedem Unternehmen, zu dem wir schreiten, das Gelingen Gott anheimgeben, das Entrinnen aus jeder Gefahr dem Beistande Gottes zuschreiben, Gott für jeden erreichten Erfolg den gebührenden Dank entrichten, umgekehrt aber für das Mißlingen unserer Unternehmungen die Verantwortung auf uns selber nehmen, indem wir die Schuld daran entweder unseren Sünden oder irgendeinem anderen Umstande beimessen, durch den wir die Abwendung der göttlichen Fürsorge von uns herbeigeführt haben.

Die nun folgenden Worte in dem dieser Auseinandersetzung zu Grunde gelegten Verse: „Und ihm sollst du anhangen" erklärt A. b. D. als eine nur noch dringendere und verstärktere Mahnung zu derjenigen Hingebung an Gott, die sich uns aus der Entwicklung des Begriffs des Gottesdienstes ergeben hat. Nur derjenige aber, der alle in diesem Verse bezeichneten Stufen der Annäherung an Gott, die der verehrenden „Gottesfurcht", des „Gottesdienstes" und der uneingeschränkten „Anhänglichkeit" an Gott erstiegen hat, dürfe auch, wie es am Schlusse jenes Verses heißt, bei Gottes Namen „schwören". Wer hingegen zu dieser hohen Stufe noch nicht gelangt ist, mithin die Bedeutung des göttlichen Namens noch nicht in ihrer ganzen Erhabenheit zu ermessen vermag, der solle sich nicht nur des Schwörens beim göttlichen Namen, sondern auch des Aussprechens desselben enthalten [1]). Wenn auch die Erfüllung dieser unserer Pflichten gegen Gott, so schließt A. b. D. diese Erörterung ab, nicht geringe Ansprüche an unsere Willenskraft stellt, so dürfen wir uns doch in unserem Streben nach ihrer Erfüllung durch die uns Anfangs entgegentretenden Schwierigkeiten nicht abschrecken lassen,

[1]) Dieselbe Erklärung Raschi Pentateuchkommentar zur Stelle.

denn, wie überall, ſo werden auch hier Uebung und Gewohnheit in uns allmälig eine Fertigkeit erzeugen, vermittelſt welcher wir das, was wir früher als eine Laſt empfunden haben, dann mit Leichtigkeit vollbringen werden. Die Tefillin an Stirn und Arm, die Meſuſah an den Thürpfoſten des Hauſes und die Schaufäden an den Enden der Gewänder ſind aber die von der Schrift verordneten ſinnlichen Zeichen, die uns beſtändig an Gott und an die Erfüllung unſerer Pflichten gegen ihn erinnern ſollen. Ebenſo ſoll die Feier der verſchiedenen Feſteszeiten, wie die des Paſſah- und des Hüttenfeſtes, des Purim- und des Chanukafeſtes, uns die gnadenreiche Fürſorge Gottes für unſere Nation zum Bewußtſein bringen und dadurch das Gefühl der Dankbarkeit in uns erzeugen, welches die Gerechtigkeit, die höchſte unter allen Tugenden, uns unſerem Wohlthäter gegenüber zur Pflicht macht. [1]).

Unter den Tugenden, die ſich auf unſer Verhältniß zu unſeren Nebenmenſchen beziehen, ſteht in erſter Reihe die Sanftmuth. Auf die Aneignung dieſer Tugend legt die Schrift den höchſten Werth; nicht nur daß ſie uns dieſelbe wiederholentlich, namentlich in den der Weisheitslehre gewidmeten Büchern (Sprüche Salomo's und Koheleth), auf's Dringendſte einſchärft, ſie zählt dieſelbe an einer der bekannteſten Stellen ſogar unter den Eigenſchaften Gottes auf (Num. 14, 18). Mit der Sanftmuth verwandt iſt die Tugend der Verſöhnlichkeit, die den Menſchen befähigt, auf die Wiedervergeltung eines ihm widerfahrenen Unrechts Verzicht zu leiſten. Als ein leuchtendes Beiſpiel, wie in jeder anderen, ſo auch namentlich in dieſer Tugend ſtellt ſich uns Moſe dar, indem er ungeachtet des feindſeligen Verhaltens des Volkes gegen ihn dennoch für daſſelbe betet (Num. 21, 5 und 7). Die Selbſtloſigkeit, in welcher dieſe beiden Tugenden ihre gemeinſame

[1]) Vgl. Saadia, Emunoth III. 58 (ed. Leipz.).

Wurzel haben, gebietet uns ferner, die Vorzüge Anderer nicht mit Scheelſucht und Mißgunſt zu betrachten, wie ja die Schrift auch von Moſe berichtet, daß er auf Joſua's, von Eiferſucht für ſeinen Herrn eingegebene, Aufforderung, dem prophetiſchen Gebahren der beiden Männer im Lager zu wehren, erwiedert habe: „Wäre doch das ganze Volk des Ewigen lauter Propheten (Num. 11, 29)". Aus derſelben Quelle fließt endlich auch die Demuth, eine Tugend, die Moſe nach Ausſage der Schrift in einem unvergleichlich hohen Maaße beſeſſen haben ſoll.

Als zweiten Theil der praktiſchen Philoſophie hatte A. b. D., wie wir bereits geſehen, nach dem Vorgang der Peripatetiker, die Oekonomik oder die Lehre von der Führung des Hauſes bezeichnet. Die Oekonomik beſchäftigt ſich mit dem Verhältniß des Einzelnen zu ſeiner nächſten Umgebung, alſo mit dem Verhältniß der Ehegatten zueinander, der Eltern zu den Kindern und des Familienoberhaupts zu ſeinen Hausgenoſſen (den Sklaven) [1]). A. b. D. beſchränkt ſich darauf, mit kurzen Worten auf die einſchlägigen Verordnungen der Schrift und des Talmud hinzuweiſen, wie in denſelben der Mann zur Fürſorge für ſeine Frau und zur Erfüllung ſeiner ehelichen Pflichten nach jeder Richtung hin angehalten werde, wie z. B. noch dem Talmud der Mann verpflichtet ſei, für die Wahrung der Ehre und der geſellſchaftlichen Stellung ſeiner Frau und Familie ſogar größere Opfer als für die ſeiner eigenen Stellung zu bringen [2]). Ebenſo wird es dem Vater ſtrengſtens zur Pflicht

---

[1]) Arist. Polit. I, 3. 1253, b, 4 *οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων. ἐπεὶ δ'ἐν τοῖς ἐλαχίστοις πρῶτον ἕκασον ζητητέον, πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας δεσπότης καὶ δοῦλος καὶ πόσις καὶ ἄλοχος καὶ πατὴρ καὶ τέκνα, περὶ τριῶν ἂν τούτων σκεπτέον εἴη τι ἕκαστον καὶ ποῖον δεῖ εἶναι.*

[2]) Talm. b. Chulin 84 b.: ולעולם יאכל אדם וישתה פחות מכמה שיש לו, וילבש יתכסה בכמה שיש לו, ויכבד אשתו ובניו יותר מכמה שיש לו, שכן תלוין בו והוא תלוי בכמי שאמר והיה העולם.

gemacht, für die leibliche Pflege seiner Kinder, für deren geistige Ausbildung und Erziehung zu einem bestimmten Lebensberufe Sorge zu tragen u. dgl. m.

Der dritte Theil der praktischen Philosophie, die eigentliche Gesellschaftslehre oder Politik handelt von denjenigen Pflichten, deren Beobachtung die nothwendige Grundlage für den Bestand jeder sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen bildet. Nach der Ansicht unseres Philosophen gehören nämlich in das Bereich der Politik auch die höchsten ethischen Pflichten, insofern sich dieselben auf unser Verhältniß zu den Nebenmenschen beziehen. Auch in dieser Hinsicht stelle die Gesetzgebung der Schrift das erhabenste Ideal menschlicher Sittlichkeit dar, und die praktische Philosophie habe selbst auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung keine Forderung aufgestellt, die wir bei tieferem Nachdenken nicht bereits in der Schrift ausgesprochen oder angedeutet fänden. Die wichtigsten, auf die socialen Verhältnisse bezüglichen, Verordnungen der Schrift sind übrigens nur specielle Anwendungen des allgemeinen Gebots der Nächstenliebe. Dahin gehören die Vorschriften über richtiges Maaß und Gewicht, das Verbot des Wuchers und der Pfändung der Armen, wie überhaupt alle Verordnungen, die im Handel und Wandel zu beobachtende Redlichkeit betreffend, ferner die (talmudischen) Bestimmungen über Krankenbesuch und Leichenbestattung, die Vorschriften über die an die Armen zu entrichtenden Gaben und Zehnten, über das Verhältniß des Dienstherrn zu seinen Arbeitern, über die dem Fremdling zu erweisende Liebe, über die dem Freunde schuldige Theilnahme, über den Schuldenerlaß im siebenten Jahre, über den Rückfall der veräußerten Güter an den ursprünglichen Eigenthümer im Jobeljahr, über die Entlassung der Sklaven und die denselben zu gewährende Ausstattung [1]) u. s. w.

[1]) Es liegt darin kein Widerspruch, wenn das Gebot über die Ent-

Den Abſchluß des dritten Hauptabſchnitts und des ganzen Buches bildet bei uns [1]) die nun folgende Erörterung über das Ceremonialgeſetz. Im Gegenſatz zu den Glaubens- und Sittenlehren, die in Anbetracht ihrer Vernunftgemäßheit möglicher Weiſe auch aus dem menſchlichen Geiſte allein hätten geſchöpft werden können, findet das Ceremonialgeſetz, wie bereits bemerkt [2]), ſeine Beglaubigung einzig und allein in der Tradition. Der Grund und Zweck der einzelnen Beſtimmungen des Ceremonialgeſetzes iſt in vielen Fällen für uns nicht erkennbar. Dennoch aber müſſen dieſelben nothwendiger Weiſe einem über ſich ſelbſt hinausgehenden Zwecke dienen, da ſie eine ſelbſtändige Bedeutung ihrem ganzen Weſen nach nicht beanſpruchen können. Im Hinblick auf die Unzulänglichkeit der menſchlichen Vernunft, den Grund und Zweck der meiſten dieſer Gebote einzuſehen, bezeichnet A. b. D. dieſelben als die ſubtilen, von der göttlichen Weisheit angeordneten Gebote [3]). Soweit ſich jedoch bei tieferem Nachdenken für einzelne von ihnen ein Grund entdecken läßt, wären dieſelben, anſtatt zu einer beſonderen Gruppe von Geſetzen vereinigt zu werden, nach der ihnen zu Grunde liegenden ethiſchen Tendenz den Moralgeſetzen beizuzählen. [4]). In jedem Falle aber iſt als

---

laſſung der Sklaven der Politik eingereiht wird, während oben die Verordnungen über das Verhältniß des Hausherrn zum Sklaven der Oekonomik zugewieſen worden waren. Die Oekonomik hat es eben mit der Behandlung des im Hauſe lebenden Sklaven zu thun, während die Beſtimmungen über den aus dem Hauſe ausſcheidenden Sklaven der Politik angehören.

[1]) Siehe oben Monatsſchrift 1878 S. 543, 1877 S. 468 Anmerk.

[2]) Siehe oben Monatsſchrift 1878 S. 468.

[3]) Em. Ram. S. 101 Text: אמנם הדמים הדקים המחוקנים בחכמה.

[4]) Em. Ram. S. 102 Text: ומאמר בזה תזדלה, כי התורה היא הנתנה מחברית מחלקים רבים, אחד מהם האמנה ומשניה, והשני המחזה המעלות, והשלישי הנתנה הביה, והרביעי הנתנה המדינית, והחמישי אותו אשר קראנהו מצוות מחוקנות בחכמה. וכשיתבונן האדם היתבוננות אמתי יכנא ולקי התורה ארבעה, כי החזמים לאלה המצוות בעמידה על חלקיהם במעלות המחזה ראוי שיחשב. Aus demſelben Grunde wie

der eigentliche Kern des Judenthums, auf den ſeine hervorragende Bedeutung und ſein Ruhm ſich gründet, in erſter Reihe die Glaubenslehre und in zweiter die Ethik und Geſellſchaftslehre anzuſehen. Der religiöſen Bedeutung und dem ſelbſtändigen Werth des Ceremonialgeſetzes hingegen kann im Vergleich mit jenen nur eine untergeordnete Stellung zuerkannt werden und demgemäß kann auch der Zweck des Ceremonialgeſetzes kein beſonders hervorragender ſein[1]). Zur Bekräftigung dieſer, ob ihres rationaliſtiſchen Charakters vielleicht bei manchen Zeitgenoſſen Anſtoß erregenden, Anſicht beruft ſich A. b. D. auf die bekannten Bibelſtellen, in denen namentlich den Opfern im Vergleich mit den Sittengeſetzen ein geringerer Werth beigelegt wird[2]). Man darf ſich über dieſe ein Wenig abſchätzige Beurtheilung des Ceremonialgeſetzes von Seiten eines ſonſt ſo ſtreng auf dem Boden des tradirten Judenthums ſtehenden Mannes, wie es unſer A. b. D. iſt, in

---

hier A. b. D. will auch Maimonides (More III, 31) das Ceremonialgeſetz nicht als eine beſondere Kategorie von Geſetzen betrachten. Sieht man von der Scheidung der Geſetze der Oekonomik und Politik ab, ſo findet ſich überhaupt in der angeführten Stelle des More ganz dieſelbe Eintheilung des Inhalts der Schrift wie hier bei A. b. D. Maimonides hat mithin ſeine Eintheilung wohl nicht Ibn-Eſra (Roſin. Die Ethik des Maimonides S. 21), ſondern A. b. D. entlehnt.

[1]) Em. Ram. S. 102 Text: ואמר הזהלה, שחלקי התורה בין שהיו חמשה או ארבעה או כמה שיהיו, אינם כלם שוים במעלה, ולא בשום לב עליהם, אבל עיקר התורה ועמודה היא האמונה, ואחר כן המדות והתנהגות וגו', אמנם המצוות שהם מוסכלות הסבות, מדרגותיהם כן הדת מדרגה חלושה מאד וכל זה מעיד על . Daſ.: תולשת מדרגת זה החלק כן התורה, וכי מה שולטו יותר ראוי ממנו לחוש עליו. ואחר שמדרגתו על זאת החולשה, אין לכחש שהיו סבות חולשות.

[2]) Em. Ram. S. 102 Text, deutſche Ueberſ. S. 131. A. b. D. führt die betreffenden Stellen in folgender nach der Schärfe der Verurtheilung gewählten Ordnung an: Jerem. 7, 21. 1. Sam. 15, 22. Pſ. 50, 8. Jeſ. 1, 11. daſ. 63, 3.

der That nicht verwundern. Aehnliche Aeußerungen laſſen ſich auch bei Maimonides und anderen jüdiſchen Schriftſtellern des Mittelalters nachweiſen, ſie ſind als eine nothwendige Reaktion gegen den auch damals vielfach herrſchenden gedankenloſen Ceremonialdienſt aufzufaſſen, der den geiſtigen Gehalt und die ethiſche Seite des Judenthums völlig in den Hintergrund zu drängen drohte. Der Philoſoph, der den Gedankeninhalt und die ideelle Seite des Judenthums auf ſeinem Standpunkt mit Recht als die höchſte Errungenſchaft des menſchlichen Geiſtes betrachtet, kann nicht umhin, gegen eine Entwicklung des Judenthums, die in übertriebener Werthſchätzung der äußeren Form den religiöſen Gedanken, die geiſtige und ſittliche Aufklärung gefährdet, mit aller Entſchiedenheit Widerſpruch zu erheben. Im Uebrigen aber darf man nicht vergeſſen, daß A. b. D. alle diejenigen Gebote, für die entweder die Schrift ſelbſt einen Grund angiebt oder ein ſolcher von uns leicht gefunden werden kann, gar nicht unter die ſubtilen, von der göttlichen Weisheit angeordneten Gebote, d. i. unter das Ceremonialgeſetz begreift, wie er ja die Feier der Feſte, das Gebot der Tephillin, der Meſuſah und der Schauſäden ausdrücklich zu den Geboten der Gottesverehrung, eine große Anzahl anderer Gebote, die ſonſt als Ceremonialgeſetze angeſehen werden, zu den Pflichten der Geſellſchaftslehre zählt. Im ſtrengen Sinne des Wortes gehören daher zum Ceremonialgeſetz nur die Opfer- und Speiſegeſetze und was mit dieſen etwa in näherem oder entfernterem Zuſammenhange ſteht.

Aber ſelbſt für dieſe Klaſſe von Geſetzen iſt, was ihren allgemeinen Zweck betrifft, eine rationelle Erklärung meiſt nicht ſchwer zu finden, nur der Zweck der einzelnen Beſtimmungen pflegt ſich zuweilen unſerer Einſicht zu entziehen. So kann z. B. als der Zweck des Opfers im Allgemeinen die Anregung bezeichnet werden, die die Darbringung des Opfers dem Sünder zum Bekenntniß ſeiner Schuld gewährt, denn durch

die an die Opferhandlung geknüpfte Hoffnung auf Vergebung ſeiner Sünde wird ſich der Sünder auch zum Bekenntniß derſelben aufgefordert fühlen, wie ja die Schrift dem Opfernden auch ausdrücklich die Pflicht auferlegt: „Und er ſoll bekennen, was er geſündigt hat“ (Levit. 5, 5) und den Zweck der Opferhandlung des Prieſters dahin beſtimmt: „Und der Prieſter ſühne ihn von der Schuld, die er begangen“ (Levit. 4, 35). Und ſelbſt in dem Falle, daß Jemand ein Opfer bringen ſollte, ohne dabei irgendeine beſtimmte Schuld zu bekennen, wird er ſich doch in dem Bewußtſein, der Prieſter ſetze als Veranlaſſung zu ſeinem Opfer jedenfalls eine Schuld voraus, innerlich ſo erſchüttert fühlen, daß er gewiß den Entſchluß faſſen wird, in Zukunft eine ſolche Schuld nicht mehr auf ſich zu laden. Die Darbringung des Opfers ſoll aber auch ferner verhüten, daß der der Sünde ergebene Menſch, weil er an der Möglichkeit einer Verſöhnung und der Erlangung der ewigen Seligkeit für ſich verzweifelt, ſich ſelber aufgebe und ſich für den Reſt ſeines Lebens nur umſo rückhaltsloſer der Sünde in die Arme werfe. Dadurch, daß dem Sünder in der Darbringung des Opfers die Gelegenheit geboten wird, ſich zu einer That aufzuraffen, vermittelſt welcher er die Verſöhnung ſeiner Schuld zu erlangen ſtrebt, wird die Sehnſucht nach Wiedervereinigung mit Gott auf's Neue in ihm geweckt und eine Beſſerung wirklich angebahnt. Die Verbrennung des Opferthieres aber im Angeſichte des, ſeinen thieriſchen Trieben ergebenen und dadurch in Sünde gerathenen, Menſchen iſt geeignet, ſeiner Seele einen heilſamen Schrecken einzujagen, ſie ſoll ihr zum Bewußtſein bringen, daß eigentlich die bei jenen ſündhaften Handlungen betheiligt geweſenen Seelenkräfte und Leibesglieder das Schickſal dieſes Opferthieres hätten erdulden müſſen und daß dieſelben von dieſer Strafe nur darum verſchont blieben, weil dieſe nicht an einzelnen Theilen des Menſchen vollzogen werden kann, ohne den Tod des ganzen Menſchen herbei-

zuführen [1]). Eine ähnliche Symbolik soll ja nach der Auslegung unserer Weisen auch dem Gerstenopfer des der ehelichen Untreue verdächtigen Weibes zu Grunde liegen, indem durch die nur dem Vieh zur Nahrung dienende Gerste die diesem Weibe zur Last gelegte Handlung als die Befriedigung eines thierischen Triebes gekennzeichnet wird [2]). Auch das Taubenopfer, das der vom Aussatz Genesene darbringen soll, wird vom Talmud in ähnlicher Weise gedeutet. Da nämlich der Aussatz gewöhnlich als die den böswilligen Verleumder treffende Strafe betrachtet wird [3]), so soll in der Darbringung eines flüsternden Taubenpaares für den Opfernden die Mahnung liegen, daß er die Heimsuchung, die ihn getroffen, durch sein verleumderisches Geflüster selbst verschuldet habe [4]). Ebenso werden im Talmud auch noch viele andere Bestimmungen des Ceremonialgesetzes durch solche Deutungen erklärt und unserem Verständniß näher gebracht.

Trotz des verhältnißmäßig geringen Werthes, den A. b. D. in dogmatischer und ethischer Beziehung auf das Ceremonialgesetz legt, weiß er ihm doch eine Seite abzugewinnen, nach welcher hin demselben sogar eine höhere Bedeutung als selbst den Geboten der Gesellschaftslehre zukommen soll. Die Ceremonialgesetze sind nämlich gerade deshalb, weil wir oft bei ihnen

---

[1]) Vgl. Saadia Emunoth III, 72: אבל הקטרת הדם והחלב, כבר בארה התורה, שהושם זה שיתבונן האדם בו, כי נפשותינו משכנם הדם וגו', וכאשר נראה זה נשיב אל נפשינו לאמר: לא נוסיף לחטא שלא ישפכו דמנו וישרפו חלבנו, כאשר אנחנו רואים.

[2]) Talmud bab. Sota fol. 12.

[3]) Entstanden ist diese Annahme wahrscheinlich aus der Erzählung der Schrift, daß Mirjam, nachdem sie Uebles von Mose geredet, mit dem Aussatz behaftet worden sei (Num. 12, 9). Auch der Diener Elisa's Gehasi wird für seine lügenhafte und Elisa in ein schlechtes Licht stellende Aussage mit dem Aussatz bestraft (II. König. 5, 27). Der Talmud (Chulin 140, Erachin 15 b.) leitet den Zusammenhang aus dem Gleichklang der Worte her, מצורע = מציא שם רע.

[4]) Talmud b. Erachin 16 b.

einen vernünftigen Zweck nicht zu erkennen vermögen, mehr als alle anderen Geſetze geeignet, uns zu unbedingtem Gehorſam gegen Gott anzuleiten. Die Forderung freilich, der Menſch ſolle überhaupt ſein einziges Genügen in blindem Glauben finden und ſich jedes Selbſtdenkens ängſtlich entſchlagen, iſt mit Entſchiedenheit zurückzuweiſen. Ein ſolches Verhalten würde ſich am Allerwenigſten in demjenigen Bereich des Denkens geziemen, wo, wie in der Religion, die Selbſtthätigkeit der Vernunft uns gerade zur Erkenntniß Gottes anzuleiten beſtimmt iſt. Allein wenn wir zunächſt auf dem Wege vernünftigen Denkens die Ueberzeugung von der Möglichkeit der Prophetie im Allgemeinen erlangt haben und dann eine beſtimmte Perſönlichkeit durch die von ihr vollbrachten Wunder ſich bei uns in Wirklichkeit als Prophet ausgewieſen hat, wie dies in ſo hohem Grade bei Moſe der Fall war, und wir ferner Angeſichts der ihm von Gott noch immer zu Theil werdenden Ehren und Vorzüge an der Fortdauer ſeiner prophetiſchen Sendung nicht zweifeln können, und ein ſolcher Mann ertheilt uns im Namen Gottes ein Ge- und Verbot, das weder unſerer Vernunft widerſtreitet noch unſere Kraft und Leiſtungsfähigkeit überſteigt, deſſen Zweck wir aber allerdings nicht zu erkennen vermögen, ſo ſoll unſere Gläubigkeit ſich in der That darin bekunden, daß wir dieſem Gebote unbedingten Gehorſam leiſten. Wer ſelbſt da noch klügelnd nach dem Nutzen fragt, der uns z. B. aus der Befolgung dieſes oder jenes Speiſegebots erwachſe, der beſitzt nicht das hingebende Vertrauen, mit dem wir der Erfüllung der göttlichen Gebote uns widmen ſollen. Ein bewundernswerthes Beiſpiel wahrhaften Gottvertrauens hat der Erzvater Abraham uns gegeben, indem er ſich in der Befolgung des göttlichen Willens ſelbſt durch den offenbaren Widerſpruch nicht beirren ließ; in welchem das Gebot der Opferung Iſaaks mit der ihm gewordenen Verheißung einer zahlreichen Nachkommenſchaft von Iſaak ſtand. Der Glaube,

die göttliche Weisheit ſei eben hocherhaben über alle menſchliche Einſicht, half Abraham über jeden Zweifel hinweg und verlieh ihm den Muth, ſich dem Willen Gottes in unbedingtem Gehorſam zu fügen. Hat es auch für die Allwiſſenheit Gottes nicht erſt dieſer Prüfung bedurft, um ſich von der unerſchütterlichen Glaubenstreue Abraham's zu überzeugen, ſo ſollte doch der Nachwelt in dem Verhalten Abraham's ein Muſter und Vorbild des wahren Gehorſams gegen Gott vor Augen geführt werden. So könnte man wohl auch den Zweck des Ceremonialgeſetzes im Allgemeinen darin ſuchen, daß unſer Gehorſam gegen Gott durch daſſelbe auf die Probe geſtellt und uns Gelegenheit geboten werden ſollte, unſeren Glauben an Gott durch die That zu bewähren.

Nachtrag zu S. 204—211.

(Mai-Heft dieſes Jahrgangs der Monatsſchrift.)

Bei meiner Darſtellung der Pſychologie A. b. D.'s war mir leider die treffliche und für die Kenntniß der Ibn-Sîna'ſchen Pſychologie ſo werthvolle Arbeit Landauer's (Die Pſychologie des Ibn-Sîna. Zeitſchrift der deutſchen morgenländiſchen Geſellſchaft XXIX. Band. Leipz. 1875 S. 335—418) entgangen. Ich habe mich jedoch jetzt, nachdem ich dieſelbe geleſen habe, nachträglich davon überzeugt, daß A. b. D. ſeiner Darſtellung nicht dieſe Jugendarbeit Ibn-Sîna's (Landauer a. a. O. S. 336), ſondern wahrſcheinlich deſſen ſpäteren Schriften, vorzugsweiſe das Kitâb en-nag'ât (Landauer a. a. O. S. 403 Anmerk. 9) zu Grunde gelegt habe. So fehlt z. B. in der von Landauer edirten Schrift Ibn-Sîna's die Seelenkraft, welche von A. b. D. חוש המצייר genannt wird und mit der bei Schahreſtâni (Haarbr. II, 314) als Einbildungs- und abbildende Kraft bezeichneten identiſch iſt, noch ganz. Die Zahl von fünf inneren animaliſchen Seelenkräften kommt nur dadurch zu Stande, daß das Kombinationsvermögen (bei Landauer S. 402: Denkvermögen) als eine beſondere Kraft gerechnet wird, während dieſelbe bei A. b. D. und Schahreſtâni mit der Phantaſie zuſammen als eine Kraft (מדמה ומחשב) gilt. Wenn übrigens Landauer auch unzweifelhaft nachgewieſen hat, daß im Kuſari Jehuda

Halevi's diese erste Schrift Ibn-Sîna's benutzt sei, so ist damit noch nicht ausgeschlossen, ja ich halte es sogar für wahrscheinlich, daß Jehuda Halevi auch die spätere und reifere Darstellung desselben Gegenstandes bei Ibn-Sîna zu Rathe gezogen habe. Ich möchte daher die von mir versuchten Emendationen im Kusari hiermit Herrn Landauer nochmals zur Prüfung unterbreiten.

Dr. Guttmann.

Phariſäismus und Sadducäismus und ihre differirende Auslegung des ממחרת השבת

von

Dr. S. Adler (New-York).

(Fortſetzung.)

Uebrigens haben wir außer dieſem Zeugniß Saadia's noch anderweitig Spuren davon, daß die Neumondsbeſtimmung nach dem erſten Sichtbarwerden der Mondſichel und dem entſprechend die Einſchaltung eines ganzen Monats eine Schöpfung der Peruſchim geweſen, im Buche der Jubiläen II, S. 246 der Bibl. Ausgabe, welches im zadukiſchen Geiſte gegen dieſe neue Einrichtung proteſtirt und die von Noah her datirende Norm von 12 Monaten zu je 30 Tagen, aber freilich das Jahr dennoch zu 364 rechnend, als allein zu Recht beſtehend erklärt. Vgl. auch: Rönſch: Das Buch der Jubiläen. S. 408 und 424 ff. Auch J. Hadaſſi in Eſchkol Nr. 97 berichtet von den alten Zadukim, daß ſie ſämmtliche Monate, jeden zu 30 Tagen, zählten. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß die alten Zadukim Schriften zur Vertheidigung ihrer Lehren verfaßt, worin dieſer ihr Kalenderproteſt und die Tradition von den Neuerungen des Antigonos enthalten waren. Vielleicht ſind unter den ספרי מינים (Sabb. 116 a.)

eben ſolche Schriften zu verſtehen. An deutlichen Spuren von dem zadukiſchen Widerſpruch gegen die neue phariſäiſche Kalenderordnung fehlt es auch im Talmud nicht. Darauf deutet mit Entſchiedenheit die Thatſache, daß die Kuthim durch Anzündung von Bergfeuer zur Unzeit die Verkündigung des Neumonds nach Außen zu vereiteln ſuchten. (Roſch Haſch. 2, 2). Was hat ſie dazu bewogen? Sollten ſie, die doch auch ſtreng an der Tora hielten, bloß aus blindem Haß gegen die Juden das religiöſe Leben derſelben haben in Unordnung bringen wollen? Sicherlich nicht; aber es war Princip darin: ſie hielten eben zu den Zadukim, zu der altherkömmlichen Kalenderordnung, und verdammten die Neumondsbeſtimmung der Peruſchim. Darauf weiſt auch meines Erachtens die Einrichtung hin (R. Haſch. 2, 7), daß der Vorſitzende des Beth-Din das Wort מקדש ſpricht, und das Volk es zweimal wiederholt; es ſollte eine laute Demonſtration gegen die Zadukim ſein, ganz ſo wie א מגל u. ſ. w. (Menach. 10, 2). Bloß weil den Amoraim die Erinnerung des Urſprungs abhanden gekommen war, ſuchten ſie (R. Haſch. 24 a.) gezwungene Anlehnung dafür im Bibelverſe.

Wir ſtehen nun an dem Punkte, die phariſäiſche Faſſung des מחרת השבת verſtehen und würdigen zu lernen. Die Anordnung des Antigonos war durchgedrungen und maßgebend geworden, aber, wie wir geſehen, nicht ohne beſtändigen Widerſpruch der Zadukim, und vielleicht auch nicht ohne Irritation mancher Denkenden im Volke. Gegen die Neumondsbeſtimmung nach dem Sichtbarwerden der Mondſichel hätten ſie an und für ſich keinen Einſpruch zu erheben vermocht, da in der Bibel nichts dagegen, vielmehr der Name חדש eher dafür ſpricht; ihr Widerſpruch dagegen gründet ſich eben darauf, daß durch dieſe Neuerung ein ganzer Monat eingeſchaltet werden mußte, was in ihren Augen wohl gegen die Bibel ſtritt, die überall nur von zwölf Monaten weiß. Dieſer nimmer endende Widerſpruch der

Zadukim gegen den Schaltmonat, und die Beunruhigung, die er hie und da hervorrief, iſt endlich den Peruſchim läſtig geworden. Um ihn gänzlich zum Schweigen zu bringen, um den Schaltmonat zu einer unabweisbaren Nothwendigkeit zu machen, um ihn wenigſtens dem Volke zu demonſtriren und bei demſelben zu befeſtigen, fand man es gerathen, zu einem noch entſchiedenerem Mittel zu greifen. Es iſt nämlich für das Wochenfeſt in der Tora kein beſtimmter Tag und kein beſtimmter Monat feſtgeſetzt; es ſollte bloß der fünfzigſte Tag von der Darbringung des Omeropfers ſein, das iſt nach Deut. מהחל חרמש בקמה, welches Lev. auf מחרת השבת beſtimmt. Da haben die Häupter der Peruſchim — wann, iſt ungewiß, wahrſcheinlich irgendwann zwiſchen der Zeit des Antigonos und R. Jochanan b. Sakkai — den Beſchluß gefaßt, Schabuoth ſolle ſtets am ſechſten Siwan gefeiert werden, und demgemäß die Omerdarbringung am 2. Peßachtag ſtattfinden. Mit dem Bibelworte מחרת השבת fand man ſich leicht zurecht, indem man שבת im weitern Sinne als Feſttag = Feiertag die Bedeutung gab. Jetzt war kein Ausweg mehr; war am Ende von Adar keine Ausſicht, daß am zweiten Peßachtage ein Omer reifer Gerſte gefunden werden konnte, da mußte nothwendig ein zweiter Adar als Schaltmonat eingeſetzt werden. Merkwürdig iſt, daß bereits der ehrliche R. Jehuda Halevi in Kuſari III, 41 (alte Berliner Ausg. III, 21) indirect zugeſteht, daß der ſchlichte Wortſinn des מחרת השבת für die zadukiſche Auffaſſung ſpricht, und auch ſchon den richtigen Blick hatte, daß es einſt von den Synhedrin eben anders angeordnet wurde; warum, weiß er freilich nicht zu ſagen. Hiernach ſchwindet auch das Auffallende der Erſcheinung, daß bei dem Streite des R. J. b. Sakkai mit den Zadukim über dieſen Punkt keine Partei auf den herkömmlichen Uſus ſich berief, der doch irgend wie, phariſäiſch oder zadukiſch geweſen ſein muß; denn es geſchah eben dieſe neue Anordnung der Peruſchim im vollen

Bewußtsein des Gegensatzes mit dem alten Usus, und zwar auf Grund eines Princips, wonach die specielle Bestimmung der Zeit der Feste der Einsicht und der Entscheidung eines jeweiligen Obergerichts anheimgegeben sei. Dieses Princip ist sicherlich so alt, wie die Peruschim selber, hat seine Begründung in deren Streben im Allgemeinen, das Religionsleben mit den Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit in Einklang zu bringen, und wurde später, um ihm Halt im Volke zu geben, an das Bibelwort angelehnt: „Dies sind die Festtage des Ewigen, die ihr verkünden sollt". (Sifra Emor, Cap. 9 und 10; R. hasch. 25 a.). Von dieser Machtvollkommenheit der obersten Religionsbehörde in Bestimmung der Neumonde und Schaltjahre und mittelbar der Zeit der Festtage wurde bekanntlich, und zwar nicht bloß aus religiösen, sondern auch aus Utilitätsrücksichten ein sehr weiter Gebrauch gemacht. (Synh. 11 a.; R. hasch. 20 a. und sonst.) Warum sollten sie nicht dieselbe zur Befestigung ihres Kalenderwesens in Anwendung gebracht haben! [1])

[1]) Vielleicht beruht auch die Anordnung der Peruschim, das Regierungsjahr des weltlichen Regenten bei der Zeitangabe in Scheidebriefen und Contracten aller Art zu bezeichnen, auf diesem Bestreben, das Institut des Schaltmonats mehr und mehr zu befestigen und populär zu machen, indem nämlich sehr häufig die Uebereinstimmung eines angegebenen Monats mit dem bezeichneten Regierungsjahr nur dann sich herausstellt, wenn das Factum eines Schaltmonats vorausgesetzt wird. Das von Ulla (Gittin 80 a.) gegebene Motiv, wegen שלום מלכות ist erfunden und schwerlich richtig (?). Wäre dem so, dann würde man wohl nach der talmudischen Epoche diese alte Anordnung nicht außer Acht gelassen und die Nennung des regierenden Herrschers in den Acten abrogirt haben. (Siehe Maim. Geruschin 4, 12. 1, 27 u. Kesef Mischna dazu.) Aus Abod. Elil. 10 a geht sogar hervor, daß man bereits zur Amoräerzeit in Babylonien von der Nennung der zeitlichen Regierung in Acten Abstand genommen hat. Es ist aber vollkommen erklärlich, wenn die ganze Anordnung bloß eine Demonstration gegen die Zadukim gewesen ist, daher in so später Zeit, wo die Secte gänzlich erloschen war, ihr Motiv verloren hatte. Dadurch allein erhält auch die Einsprache eines Zadukäers gegen diese Anordnung (Jadaim 4, 8) Sinn und Bedeutung. Hiernach erklärt sich erst recht die Ausdrucksweise der Beraitha in Ab. Elil. daselbst „in der

In dieſer Machtvollkommenheit der Oberbehörde, mit dem Schaltmonat nach Einſicht und Bedürfniß frei zu ſchalten, finde ich auch den Schlüſſel zum Verſtändniß der ſonſt überaus räthſelhaften Geſchichte, welche Peſachim 66a. und Jeruſchalmi daſelbſt erzählt wird, daß einmal der 14. Niſſan auf Sabbath fiel, und die Vorſitzenden des Synhedrin — natürlich eingeſchloſſen alle Mitglieder deſſelben — nicht wußten, ob das Peßachopfer das Sabbathgebet zurückdränge oder nicht. Das klingt ſehr räthſelhaft. Schon in der Jeruſal. Gemara wirft R. Abun die Frage auf: iſt's doch unmöglich, daß nicht innerhalb 14 Jahre einmal der 14. Niſſan auf Sabbath fällt, wie konnten die Vorſitzenden in dieſem Punkte den Gebrauch vergeſſen haben? Die Gemara daſelbſt weiß nichts darauf zu erwiedern, als: es war eine himmliſche Fügung, daß ſie es vergeſſen, damit Hillel zur Größe gelange. Was Joſt (Geſchichte des Judenth. I. S. 255) zur Erläuterung vorbringt, der Fall ſei ſeit vielen Jahren nicht vorgekommen, wohl weil der Kalender nicht geordnet war, iſt mir unverſtändlich. Die Wahrheit ſcheint mir, daß der Fall darum früher nicht vorkam, weil die oberſte Religionsbehörde, wenn gegen Ende von Adar Ausſicht war, daß der 14. Niſſan auf Sabbath fallen könnte, um eben dem Zweifel bezüglich des Peßachopfers aus dem Wege zu gehen, das Jahr zum Schaltjahr machte, oder vielleicht auch die Proclamation des Neumonds auf den folgenden Tag verſchoben. Auf dieſe Weiſe erhalten auch die Worte Hillel's einen guten Sinn, indem er den B. Batira vorhält: was hat verurſacht, daß ich von Babel kommen muß, Naſi zu werden? Euere Trägheit „שמעי' ואכמ' . . . שלא שמשתם" das שלא שמשתם ſcheint hier gar nicht am Platze; es bedurfte von Seiten der B. Batira ja gar nichts mehr als eines Ge-

---

Golah zählt man nach der Seleucidiſchen Aera", das will ſagen: in Babylonien, wo es keine Zabukim giebt. Nach Toſaphath's Erklärung in Gittin a. a. O. bliebe die Frage: warum gerade in der Golah?

bächtnisses weniger Jahre. Nach meiner Auffassung aber hat Hillel seine Worte gut gewählt; er wollte sagen: Wäret ihr genauer mit dem Verfahren dieser beiden Größen (שמעיה ואבטלין) vertraut gewesen, so wäre der Fall gar nicht vogekommen, ihr hättet ihm dann durch Einschaltung eines Monats oder Verschiebung der Neumondsproclamation vorzubeugen gewußt. Daß unter den Umständen, welche zur Einschaltung eines Monats berechtigen (Synh. a. a. O.) nicht auch der erwähnt wird, um den 14. Nissan nicht auf Sabbath fallen zu lassen, kann hiergegen nicht geltend gemacht werden, da dieses Motiv eben seit Hillel kraftlos geworden ist, indem er den Zweifel gebrochen und erwiesen hat, daß das Peßachopfer auch am Sabbath darzubringen sei. Nun spricht allerdings dagegen der talmudische Bericht, wonach Hillel bezüglich des Falles, wenn Jemand vergessen hat, vor Sabbath das Messer hinzubringen, eingestanden, er habe eine Halacha darüber gehört, aber sie vergessen, und weiter, als er die Auskunft durch die freiwillige That des Volkes wahrnahm, sich der Halacha wieder erinnert und gesprochen habe: gerade so wurde es mir von Schemaia und Abtalion tradirt. Allein ich glaube, es bedarf wenig kritischen Scharfsinns, um einzusehen, daß dieser Theil des Berichts eine spätere Ausschmückung und ohne historischen Werth ist. Die Tosefta (Pesach. 4) weiß davon nichts, und er wird sogar ziemlich klar vom ersten Theile des Berichts Lügen gestraft; denn hätte Hillel wirklich eine Tradition von seinen Lehrern gehabt, daß das Peßachopfer den Sabbath zurückdrängt, er würde sich nicht erst abgemüht haben, durch גזרה שוה ,היקש und חומר קל es zu erweisen, sondern sofort zur Entscheidung der Frage das gewichtige Wort gesprochen haben כך מקובלני. Nach dem Bericht im Jeruschalmi hätten sogar die B. Batira Hillel's Beweisführungen alle gründlich widerlegt und seiner Entscheidung widerstanden, bis er endlich erklärt habe, es sei dies Tradition von seinen Lehrern. Wohl